中華律藏

中華律藏 第五十六卷

近現代高僧學者講律（十五）

國家圖書館出版社

大僧摩那埵本日治出罪　四有二

先與摩那埵本日治法五法

律云。時有比丘行摩那埵時。更重犯僧殘罪。諸比丘白佛。佛言。聽僧與彼比丘作摩那埵本日治。白四羯磨。應如是與。

乞本日治法　1

彼比丘應來至僧中。具修威儀。禮僧足已。長跪合掌。白如是言。

大德僧聽、我某甲比丘、犯某甲僧殘罪不覆藏、已從僧乞六夜摩那埵。僧已與我某甲比丘六夜摩那埵。我某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。今從僧乞摩那埵本日治羯磨。願僧與我某甲比丘摩那埵本日治羯磨。慈愍故。三說。一拜

作前方便 2

有未受具戒者。先遣出。羯磨者問。僧中一人答。

僧集否。答 僧已集。和合否。答 和合。未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。不來諸比丘說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云 大德僧聽。某甲比丘。我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說。羯磨云

善。答爾。說已坐下、若無說欲者、則答、此衆無說欲者僧今和合何所作爲。答與本日治羯磨。

白四羯磨與本日治法 3

羯磨者作是問已。如上作如是白。

大德僧聽。此某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜摩那埵。僧已與某甲比丘六夜摩那埵。此某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。今從僧乞摩那埵本日治羯磨。若僧時到僧忍聽。僧今與某甲比丘摩那埵本日治羯磨。白如是。

大德僧聽。此某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜

摩那埵。僧已與某甲比丘六夜摩那埵。此某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。今從僧乞摩那埵本日治羯磨。僧今與某甲比丘摩那埵本日治羯磨。誰諸長老忍僧與某甲比丘摩那埵本日治羯磨者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍與某甲比丘摩那埵本日治羯磨竟。僧忍默然故。是事如是持。

摩那埵本日治者。謂正行摩那埵時。又犯僧殘。則前所行之摩那埵法皆壞。從本日再治罪。如前行之。故曰摩那埵本日治。

白僧行摩那埵本日治法 4

彼得羯磨法已。卽欲行者。至僧中。具修威儀。禮僧足已。長跪合掌。作如是白。

大德僧聽。我某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜摩那埵。僧已與我某甲比丘六夜摩那埵。我某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與我某甲比丘摩那埵本日治羯磨。我今行摩那埵本日治。願僧憶持。三說。一拜而起問訊

日日僧中白法 5

彼行摩那埵本日治者。日日於小食大食上。至僧中。具修威

儀。長跪合掌。白云。

大德僧德。我某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜磨那埵。僧已與我某甲比丘六夜摩那埵。我某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與我某甲比丘摩那埵本日治羯磨。我某甲比丘。已行若干日。未行若干日。白大德僧令知。我行摩那埵本日治。三說。一拜。問訊

後與出罪法 三法

彼比丘行摩那埵竟。諸比丘白佛。佛言。聽僧為彼比丘出罪。

白四羯磨。當二十僧中。應如是作。

乞出罪法 1

彼比丘應來至僧中。偏露右肩。脫革屣。禮僧足已。長跪合掌。白言。

大德僧聽。我某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜摩那埵。僧已與我某甲比丘六夜摩那埵。我某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與我某甲比丘摩那埵本日治羯磨。我某甲比丘行摩那埵本日治竟。今從僧乞出罪羯磨。願僧與我某甲比丘出罪羯磨。慈愍故。三說・一拜

作前方便 2

有未受具戒者。先遣出。羯磨者問。僧中一人答。僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。 不來諸比丘說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云 大德僧聽。某甲比丘。我受彼欲。彼有如法僧事與欲羯磨。一說羯磨云 善。

答 爾。說已坐下。若無說欲者，則答此衆無說欲者 僧今和合何所作爲。答 與出罪羯磨。

若有病緣或有瞻病事。可隨事稱說。

白四羯磨與出罪法 3

羯磨者作是問已。如上作如是白。

大德僧聽。此某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜摩那埵。僧已與某甲比丘六夜摩那埵。此某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與某甲比丘摩那埵本日治羯磨。此某甲比丘行摩那埵本日治竟。今從僧乞出罪羯磨。若僧時到僧忍聽。僧今爲某甲比丘出罪。白如是。

大德僧聽。此某甲比丘。犯某甲僧殘罪不覆藏。已從僧乞六夜摩那埵。僧已與某甲比丘六夜摩那埵。此某甲比丘行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與

某甲比丘摩那埵本日治羯磨。此某甲比丘行摩那埵本日治竟。今從僧乞出罪羯磨。僧今與某甲比丘出罪。誰諸長老忍。僧與某甲比丘出罪者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍與某甲比丘出罪竟。僧忍默然故。是事如是持。

尼僧摩那埵出罪 五有二

治比丘尼僧殘罪。無覆藏法。唯有半月在二部僧中行摩那埵。摩那埵羯磨時。僧尼必須各滿四人以上。行摩那埵竟。於二部僧中出罪。僧尼應各滿二十人。應在尼寺別院作法。若有戒場。可在戒場作法。如在戒場作法。不必說欲。無別衆之

過。

先與摩那埵法八法

梵語摩那埵。此云折伏貢高。亦云下意。謂承事衆僧故。又云意喜。謂自意能使衆僧悅也。此法比丘尼須行半月。故曰半月摩那埵。

乞摩那埵法 1

先集二部僧。應在尼寺戒場。令彼比丘尼至僧中。偏露右肩。脫革屣。禮僧足已。長跪合掌。乞云。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。今從二部僧乞半月摩那埵。願僧與我某甲比丘尼半月摩那埵。慈愍故。三說．一拜

作前方便 2

有未受具戒者。先遣出。羯磨者問。僧中一人答。僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此中無未受具戒者。 不來諸比丘比丘尼說欲有否。答 此中無說欲者。 僧今和合何所作爲。答 與摩那埵羯磨。

白四羯磨與摩那埵法 3

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。今從二部僧乞半月摩那埵。若僧時到僧忍聽。僧今與某甲比丘尼半月摩那埵。白如是。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。今從二部僧乞半月摩那埵。僧今與某甲比丘尼半月摩那埵。誰諸長老忍。僧與某甲比丘尼半月摩那埵者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍。與某甲比丘尼半月摩那埵竟。僧忍默然故。是事如是持。

白僧行摩那埵法 4

彼得羯磨法已。因僧集時。未起座。即應長跪合掌。作如是白。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我今行摩那埵。白二部僧令知。我行摩那埵。三說一拜

摩那埵行法。有三十五事。應隨順行。1．不應授人大戒。2．不應與人依止。3．不應畜沙彌尼。4．不應受僧差敎授比丘尼。尼無此法。應有半月說戒及自恣。不受僧差使 5．不應爲僧說戒。此謂講演戒法 6．不應於僧中問答毘尼義。7．不應在僧中作羯磨人數。8．不應受僧差平斷事。9．不應受僧差使作知事人。10．不應早入聚落逼暮還。11．應親附沙門。此謂釋子沙門 12．不應親近外道。13．應隨順比丘尼法。14．不應說異敎。15．不應衆中誦律。若無能誦者聽。此謂半月半月誦戒

16・不應更犯此罪。若相似。若從此生。若重於此。17・不應呵他羯磨及作羯磨者。18・不應受清淨比丘敷座。洗脚。拭革屣。揩摩身。19・不應受清淨比丘迎送禮拜。執手。恭敬問訊。捉持衣鉢。20・不應舉清淨比丘尼。作憶念。作自言。21・不應爲他作證。22・不應遮說戒。遮自恣。23・不應與清淨比丘尼共鬪。24・應在清淨比丘尼下座。在沙彌尼上座。25・不應在清淨比丘尼前行。應在後行。26・應爲清淨比丘尼掃灑敷座。洗脚。拭革屣。揩摩身。捉持衣鉢如事師法。27・不應共清淨比丘尼行入白衣家。28・不應受清淨比丘尼剃髮。29・不應受清淨比丘尼作使。30・不應與清淨比丘尼共坐一床一板。若長床長板。聽作

隔斷。然後坐。31．若在小食大食上。應掃灑敷座。具水瓶。洗瓶。具盛殘食器。器。應爲清淨比丘尼敷座具。乃至洗足器物。拭革屣巾盛水器。32．應日三時見清淨比丘尼。33．若清淨比丘尼有所作。不應違逆。若違逆。應如法治。34．至布薩日。應掃灑布薩處。敷座。具水瓶。洗脚瓶。然燈。具舍羅。彼行摩那埵者。待布薩竟。應還復床座。水瓶。洗脚瓶。舍羅。著本處。35．除伴不得二三人共一房宿。此三十五法。盡摩那埵日行之。

八事失夜 5

一．往餘寺不白。 二．有客比丘。比丘尼來不白。 三．有緣事

自出界不白。四・寺內徐行比丘。比丘尼不白。五・有病不遣信白。六・除伴二三人共一房宿。七・在無比丘。比丘尼處住。八・不半月說戒時白。是爲八事失夜。隨遺一事。即失一夜。得突吉羅罪。

日日僧中白法 6

彼比丘尼。在尼僧中宿。日日來白大僧令知。尼寺中白。若小食大食上。日日至僧中。具修威儀。長跪合掌。作如是白。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月
大姊

摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我某甲比丘尼。已

行若干日。未行若干日。白大德/大姊僧令知。我行摩那埵。三說。一拜。問訊

對大僧稱大德。對尼僧言大姊。半月說戒時白僧。文同不出。

到半月說戒時。到僧中準上文作白。

白停行法 7

律云。若大衆難集。若不欲行。若彼人軟弱。多有羞愧。應至一清淨比丘。或比丘尼所。具威儀白言。

大德/大姊我某甲比丘尼。今日捨教勅不作。三說

白行法 8

若欲行時。應至一清淨比丘。或比丘尼所。具修威儀。白如是言。

大德(姊)我某甲比丘尼。今日隨所教勑當作。三說

作是白已。如前行之。

後。與出罪法 三法

彼比丘尼行半月摩那埵竟。應在二部僧中。各二十人。白四羯磨出罪。應如是出。

乞出罪法 1

先集二部僧。仍在尼寺戒場。彼比丘尼至僧中。禮僧足已。長跪合掌。作如是乞。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我某甲比丘尼。已於二部僧中行半月摩那埵竟。今從僧乞出罪羯磨。願僧與我某甲比丘尼出罪羯磨。慈愍故。三說一拜

作前方便 2

羯磨者問。僧中一人答。

僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此

中無未受具戒者。不來諸比丘比丘尼說欲有否。答此中無說欲者。　僧今和合何所作爲。答與出罪羯磨。

白四羯磨與出罪法　3

羯磨者作是問已。如上作如是白。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與某甲比丘尼半月摩那埵。此某甲比丘尼。已於二部僧中。行半月摩那埵竟。今從僧乞出罪羯磨。若僧時到僧忍聽。僧今與某甲比丘尼出罪。白如是。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月

摩那埵。僧已與某甲比丘尼半月摩那埵。此某甲比丘尼。已於二部僧中。行半月摩那埵竟。今從僧乞出罪羯磨。僧今與某甲比丘尼出罪。誰諸長老忍。僧與某甲比丘尼出罪者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍。與某甲比丘尼出罪竟。僧忍默然故是事如是持。

尼僧摩那埵本日治出罪 六有二

先與摩那埵本日治法 七法

律云。時有比丘尼行摩那埵時。更重犯僧殘罪。諸比丘尼白

諸比丘。諸比丘白佛。佛言。聽二部僧與彼比丘尼作摩那埵本日治。白四羯磨。應如是與。

乞本日治法 1

先集二部僧。仍在尼寺戒場。彼比丘尼至僧中。具修威儀。禮僧足已。長跪合掌。作如是乞。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。今從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。願僧與我某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。慈愍故。三說、一拜

作前方便 2

有未受具戒者。先遣出。羯磨者問。僧中一人答。僧集否。答僧已集。和合否。答和合。未受具戒者出否。答此中無未受具戒者。不來諸比丘比丘尼說欲有否。答此中無說欲者。僧今和合何所作爲。答與本日治羯磨。

白四羯磨與本日治法 3

羯磨者作是問已。如上作如是白。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月

摩那埵。僧已與某甲比丘尼半月摩那埵。此某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。今從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。若僧時到僧忍聽。僧今與某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。白如是。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與某甲比丘尼半月摩那埵。此某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。今從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。僧今與某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。誰諸長老忍。僧與某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍。與某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨竟。僧忍默然故。是事

如是持。

摩那埵本日治者。謂正行摩那埵時。又犯僧殘。則前所行之摩那埵法全壞。從本日再治罪。如前行之。故曰摩那埵本日治。

白僧行摩那埵本日治法 4

彼得羯磨法已。因僧集時。未起座。即應長跪合掌。作如是白。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞摩那埵本日治

羯磨。僧已與我某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。我今行摩那埵本日治。白二部僧令知。我行摩那埵本日治。三說，一拜而起問訊

日日僧中白法 5

彼比丘尼在尼寺中宿。日日來白大僧令知。尼寺中白。若小食大食上。日日至僧中。具修威儀。長跪合掌。作如是白。大德（姊）僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與我某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。我某甲比丘

尼。已行若干日。未行若干日。白大德姊僧令知。我行摩那埵本日治。三說。一拜。問訊

對大僧稱大德。對尼僧言大姊。半月說戒時白僧。文同不出。

到半月說戒時。至僧中。準上文作白。

白停行法 6

準律。若大衆難集。若不欲行。若彼人軟弱。若多羞愧。應至一清淨比丘。或比丘尼所。具威儀白言。

大德姊 我某甲比丘尼。今日捨教勅不作。三說

自行行法 7

若欲行時。應至一清淨比丘。或比丘尼所。具修威儀。白如是言。

大姊德我某甲比丘尼。今日隨所教勅當作。三說

作是白已。如前行之。

後。與出罪法三法

彼比丘尼行摩那埵本日治竟。應在二部僧中。各二十人。白四羯磨出罪。應如是出。

乞出罪法 1

先集二部僧。仍在尼寺戒場。彼比丘尼至僧中。禮僧足已。長跪合掌。作如是乞。

大德僧聽。我某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與我某甲比丘尼半月摩那埵。我某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與我某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。我某甲比丘尼已於二部僧中行摩那埵本日治竟。今從僧乞出罪羯磨。願僧與我某甲比丘尼出罪羯磨。慈愍故。三說一拜

作前方便 2

有未受具戒者。先遣出。羯磨者問。僧中一人答。僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此中無未受具戒者。 不來諸比丘比丘尼說欲有否。答 此中無說欲者。 僧今和合何所作爲。答 與出罪羯磨。

白四羯磨與出罪法 3

羯磨者作是問已。如上作如是白。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月

摩那埵。僧已與某甲比丘尼半月摩那埵。此某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。此某甲比丘尼。已於二部僧中。行摩那埵本日治竟。今從僧乞出罪羯磨。若僧時到僧忍聽。僧今與某甲比丘尼出罪。白如是。

大德僧聽。此某甲比丘尼。犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞半月摩那埵。僧已與某甲比丘尼半月摩那埵。此某甲比丘尼行摩那埵時。更重犯某甲僧殘罪。已從二部僧乞摩那埵本日治羯磨。僧已與某甲比丘尼摩那埵本日治羯磨。此某甲比丘尼。已於二部僧中。行摩那埵本日治竟。今從僧乞出罪羯磨。僧今與

某甲比丘尼出罪。誰諸長老忍。僧與某甲比丘尼出罪者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍與某甲比丘尼出罪竟。僧忍默然故。是事如是持。

律制。比丘尼犯僧殘罪。應於二部僧中各滿四人以上。行摩那埵竟。要在二部僧中各滿二十人與出罪。若少一人。其罪不得除。二部僧亦可呵。若不得各滿二十清淨比丘。比丘尼。須憶念待得。縱令終身不得。罪未除。亦爲清淨。

第三門 懺偷蘭遮罪 三科

初·明比丘偷蘭遮。依十誦律云。從波羅夷生重偷蘭遮。應一

切僧前悔過除滅。一婬戒。二身相觸而未入。二盜戒。擇取五錢而未離本處。三殺戒。傷彼前人而不死。四大妄戒。詐稱證得而不了了也

從波羅夷生輕偷蘭遮 一婬戒。二身相向而未觸。二盜戒。觸他重物而未動或擇取輕物未離處。三殺戒。興害方便未傷人。四大妄戒。未出口而中止

從僧伽婆尸沙生重偷蘭遮 弄陰則精未出而中止。觸女身則一有衣一無衣。麤惡語及歎身索供。則說而不了了。媒嫁。則不受語。往彼說還報。小房及大房則作而不成。無根謗及異分取片。則說而不了了。方便壞僧。伴黨破僧。汙他家。惡性不受諫。並至羯磨時方捨。皆是方便重罪 皆應界外四比丘前悔過除滅。

從僧伽婆尸沙生輕偷蘭遮應界內一比丘前悔過除滅。弄陰以手捉陰而未弄。觸女身。二具有衣互相觸。麤惡語及歎身索供。未出口而止。媒嫁。往彼說不還報。小房及大房規度而未作。無根謗及異分取片。未出口中止。方便壞僧。伴黨破僧。汙他家。惡性不受諫。並於初白時捨。皆名輕方便罪

此從生罪。亦名方便蘭。亦名因蘭。

次明比丘尼偷蘭遮。依十誦律云。從波羅夷生重偷蘭遮。應一切僧前悔過除滅。一婬戒。二身相觸而未入。二盜戒。擇取五錢或擇取重物皆未離本處。三殺戒。傷彼前人而不死。四大妄戒。誑稱證得而不了了。五摩觸戒。若却衣受男子摩觸腕以前膝以下。六犯八事戒。若已犯前七事。垂犯第八遇緣不遂。七覆他戒。若知比丘尼犯波羅夷故心覆藏。未經明相。臨曉悔露。或於前食知。到後食時發露。八隨舉戒。若知比丘僧爲作舉。不懺悔而順從承事不捨。至羯磨時方捨

從波羅夷生輕偷蘭遮一婬戒。二身相向而未觸。二盜戒。觸他重物而未動或擇取輕物未離處。三殺戒。興害方便未傷人。四大妄戒。未出口而中止。五摩觸戒。若合衣受男子摩觸腕以前膝以下。六犯八事戒。若於八事中隨犯其一事。七覆他戒。知比丘尼犯波羅夷故心覆藏。若前食時知。於後食時之前發露。或後夜知。朋相猶遠悔露。八隨舉戒。若知比丘僧爲作舉。不懺悔而隨順承事不捨。於初白時方捨者

從僧伽婆尸沙生重偷蘭遮媒嫁。則不受語。往彼說還報。無根謗。異分取片謗則說而不了了。詣官言人。欲道名字。方便還悔。度賊。若知是賊女。度出家授戒。至羯磨時。即捨不度者。解舉。若知比丘尼爲僧所舉。未懺悔出界外作羯磨解罪。於羯磨時。即捨不作者。獨渡村宿行。若獨渡水待後伴。欲雙脚上岸。方便還悔。或疾疾入水不待後伴。若獨行詣村。隨所至村猶未至。若獨宿離伴。舒手不相及。臨至明相悔露。若獨在後行。欲具離見

聞處、垂離還悔、勸受染食、若教他比丘尼受染污心男子食、說而不了了、方便破僧羣黨破僧汚他家不捨惡性、展轉共相覆罪、教他近住共相覆罪瞋捨三寶、喜鬬不善憶持後瞋恚、並至羯磨時方捨、皆是重方便罪

應界外四比丘尼前悔過除滅。

從僧伽婆尸沙生輕偷蘭遮。應界內一比丘尼前悔過除滅。

媒嫁、往說不還報、無根謗異分取片謗、未出口中止、詣官言人未道名字、方便還悔、度賊若知是賊女、度出家授戒於初白時即捨不度者、解擧若知比丘尼、爲僧所擧、未懺悔、出界外作羯磨解罪。於初白時即捨不作者、獨渡村宿行、若疾疾入水待後伴、方便還悔。若獨行入村隨所至村、未至村界方便還悔、若獨宿離伴、舒手不相及、明相猶遠、方便還悔、若獨在後行、欲離見聞處、方便還悔、染心受食、若欲受染污心男子衣食、彼與未得入手、勸受染食、教比丘尼受染污心男子食、欲說未出口中止、方便破僧、羣黨破僧、汚他家、不捨惡性、展轉共相覆罪、教他近住共相覆罪瞋捨三寶、喜鬬不善憶持後瞋恚、並於初白時捨者、皆名輕方便罪

後通明獨頭偷蘭遮。準十誦律有三品。一者、如破法輪僧。盜取四錢。盜取僧食。盜取非人重物。殺天龍等。是爲上品。二者、

若破羯磨僧。盜取三錢二錢、一有衣一無衣互相摩觸是爲中品。三者・惡心罵僧。盜取一錢。剃三處毛。腋下及大小便道毛畜用人髮。人皮。石鉢。石鉢濫佛本鉢。本鉢同外道食生肉血。裸形。著外道衣等。是爲下品。〇此獨頭罪。不從他生。故云自性。亦名自性蘭。當體是果。故云獨頭。亦名果蘭。

懺法分爲三品。一者・從波羅夷生重偷蘭遮及上品獨頭。名爲上品懺法。二者・從波羅夷生輕偷蘭遮。從僧伽婆尸沙生重偷蘭遮。及中品獨頭。名爲中品懺法。三者・從僧伽婆尸沙生輕偷蘭遮。及下品獨頭。名爲下品懺法。

懺上品偷蘭遮罪 一 有十法

律云。若從波羅夷生重偷蘭遮。及上品獨頭者。應在一切僧前發露懺悔。

對僧乞懺法 1

彼比丘（比丘尼）應至僧中。具修威儀。禮僧足。問訊。長跪合掌。作如是乞。

大德（大姊）僧聽。我某甲比丘（比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今從僧乞懺悔。願僧聽我某甲比丘（比丘尼）懺悔。慈愍故。三乞。一拜

上座應語彼言。

汝今僧中三乞。衆既默然允許。此罪當除。汝可隨意於此衆中。

請一人爲懺悔主。爲汝懺悔答爾。

請偷蘭遮懺悔主法 2

犯者隨意至一清淨比丘比丘尼前。作禮一拜。問訊。長跪合掌。作如是請。

大德大姊一心念。我某甲比丘比丘尼犯某甲偷蘭遮罪。今請大德大姊作偷蘭遮懺悔主。願大德大姊爲我作偷蘭遮懺悔主。慈愍故。三說。受懺者語彼言

待我白僧忍可。爲汝懺悔答爾。一拜而起，問訊歸位

作前方便 3

若有未受具戒者。先遣出。上座問。僧中一人答。

僧集否。答 僧已集。和合否。答 和合。未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。不來諸比丘（比丘尼）說欲有否。若有持其欲者答 有。即起合掌說云

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）某甲比丘（比丘尼）我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說。上座云 善。答 爾。說已坐下。若無說欲者，則答此衆無說欲者 僧今和合何所作爲。答 受偷蘭遮懺悔羯磨。

懺主白僧忍可法 4

懺悔主受彼請已。即於座上合掌。作如是白。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今從僧乞懺悔。若僧

時到。僧忍聽。我受某甲（比丘／比丘尼）懺悔。白如是。（大衆合掌齊答）可爾。

檢校八品法 5

懺主作是白已。僧既許可。其懺悔主。即當起座。將彼犯者到屏處去。令犯者對面一拜。問訊。長跪合掌。懺主問云。

汝犯此罪到今。有多少時了。可曾向清淨（比丘／比丘尼）發露否。（若答有發露者。則無覆藏罪。若言未發露者。則有覆藏罪。答已再問云）汝犯此罪之後。半月半月。布薩之時。可曾聽過戒否。（若言聽者。應語彼言）汝犯此罪之後。即應向清淨（比丘／比丘尼）發露懺悔。因不發露。經過一夜。從此偷蘭遮罪中生出一品覆藏突吉羅罪。次日就該發露。又不發露。復得一品隨夜展轉覆藏突

吉羅罪。汝犯罪覆藏。不肯發露。則身非清淨。不應聽戒。汝復聽戒。又犯一品聽僧說戒根本突吉羅罪。此罪又不發露。復得經夜覆藏。隨夜展轉覆藏兩品從生罪。律云。僧說戒時乃至三問。憶念有罪不發露者突吉羅。汝既聽僧說戒誦到此戒。（謂所犯之戒）乃至三問清淨時。即應發露。以不發露故。又得一品經僧說戒默妄語根本突吉羅罪。此罪又不發露。復得經夜覆藏隨夜展轉覆藏兩品從生罪。

一一問已。酌量有無隨答多少應語彼言。有若干從生小罪。有若干根本小罪。如若再無犯者。即據所說應語彼言。據汝所說。共有八品小罪。一品是聽戒突吉羅。一品是默妄語

突吉羅。此二品罪。各有經夜。隨夜覆藏罪。及覆藏根本偷蘭遮兩品。故云有八品小罪。汝先請的是偷蘭遮懺悔主。今當隨我到屏處去。另請突吉羅懺悔主。先懺小罪已。再到僧中懺偷蘭遮罪。

請突吉羅懺悔主法 6

彼犯者。一拜而起。問訊已。卽往屏處。對面一拜。問訊。長跪合掌。作如時請。

大德姊一心念。我某甲比丘比丘尼今請大德姊作突吉羅懺悔主。願大德姊爲我作突吉羅懺悔主。慈愍故。三請。懺主云善。答爾。一拜

先懺從生罪法 7

大德（姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。並聽僧說戒。及默妄語犯突吉羅罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。並犯突吉羅罪。不憶數。（若但一次。不憶數一句不必用。但云）今向大德（姊）發露懺悔更不敢作。願大德（姊）憶我。（一說。懺主語彼言）自責汝心。生厭離。答 爾。

一拜

此文唯出聽僧說戒。及默妄語二種從生。餘有所犯。如為衆說戒。受他懺悔。例此填入。

次懺根本小罪法 8

大姊德一心念。我某甲比丘比丘尼犯某甲偷蘭遮罪。既犯此罪。又聽僧說戒。犯突吉羅罪。及經僧說戒默妄語。犯突吉羅罪。不憶數。若一次。不憶數一句不必用。但云今向大姊德發露懺悔。更不敢作。願大姊德憶我。一說。懺主云自責汝心。生厭離。答爾。一拜而起。問訊

懺主同報法 9

到僧中。令犯者側立下傍。懺主居中。合掌報云。

大姊德僧聽。我某甲比丘比丘尼為某甲比丘比丘尼懺悔八品小罪已竟。

上座云：善。答：爾。一拜問訊

正懺偸蘭遮法 10

懺主報已。令彼犯者至僧中。對懺主作禮一拜。問訊已。長跪合掌。如是說言。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今向大德（姊）發露懺悔不敢覆藏。懺悔則安樂。不懺悔不安樂。憶念犯發露。知而不敢覆藏。願大德（姊）憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。三說。懺主云：自責汝心。生厭離。答：爾。

犯者懺悔已。一拜而起。問訊已。居中向上。一拜問訊。長跪合

掌。聽敎勅。○上座云。

今日爲汝。集淸淨大衆。遵佛聖制。作法懺竟。但恐汝發心不誠。不能淨盡無餘。仍須至誠。頂禮千佛洪名寶懺若干部。持咒若干遍。丈禮誦功德。前罪冰消。後罪不生。必須立願。寧捨身命。不復更作。問 汝能奉行否。答 能依敎奉行。上座復語言 汝當禮謝大衆。

犯者起立。禮謝大衆三拜問訊。

若犯偷蘭遮罪。隨發露不覆藏者。就直懺偷蘭遮罪。若有覆藏者。應先懺從生及根本八品小罪。

懺中品偷蘭遮罪 一有五法

律云。若從波羅夷生輕偷蘭遮罪。從僧伽婆尸沙生重偷蘭遮罪。並中品獨頭者。界內用口差四清淨知法比丘比丘尼應將犯者到界外發露懺悔。

所言界外四比丘比丘尼中懺者。一者界內僧多不得別衆於一界內另作法故。二者四人中除一懺悔主則不足四人僧數。不白羯磨得於不結界處作法故。三者此中品罪不應於僧中懺。應向四人懺故。若界內止有四人者。則不必到界外。就在界內懺亦可。界內人多則不得。

說罪乞懺法 1

其求懺者。應先禮請已。待四比丘（比丘尼）到齊。頂禮三拜。問訊。長跪合掌。作如是乞。

大德（大姊）僧聽。我某甲比丘（比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今從僧乞懺悔。願僧聽我某甲比丘（比丘尼）懺悔。慈愍故。三乞一拜

其中上座語彼言。

汝今三乞。衆既默然允許。聽汝懺悔。汝可隨情於此衆中請一人爲懺悔主。爲汝懺悔。答爾。

請偷蘭遮懺悔主法 2

犯者應隨情至一清淨比丘（比丘尼）前。頂禮一拜。問訊。長跪合掌。

作如是請。

大德姊一心念。我某甲比丘比丘尼犯某甲偷蘭遮罪。今請大德姊作偷蘭遮懺悔主。願大德姊為我作偷蘭遮懺悔主。慈愍故。三請。懺主語彼言待我白衆忍可。為汝懺悔。答爾。一拜而起、問訊歸位

懺主白衆忍可法 3

懺主受彼請已。卽於座上。合掌白云。

若三長老大姊聽我受某甲比丘比丘尼懺悔者。我當受。彼三人合掌齊答可爾。

其審察覆藏。及聽戒。默妄語等。一切懺法。或有或無。臨時隨犯增減。共有四法。（檢校八品。請突吉羅懺悔主。懺從生罪。

懺根本罪）具如懺上品偷蘭遮罪中說。若同居衆滿四人者。不得別衆作法。若不滿四人。或有三人。皆可受懺。不必一定四人。若三人作法者。唯犯者乞懺詞中。改大德（大姊）僧聽為諸長老（大姊）聽。又白詞中。改三字為二字。

懺主回報法 4

懺主令犯者。於屏處懺悔八品小罪已。懺主回至衆中。合掌報云。

三長老（大姊）聽。我某甲（比丘／比丘尼）為某甲（比丘／比丘尼）懺悔八品小罪已竟。

（三人合掌齊云）善。（答）爾。（一拜。問訊）

正懺偷蘭遮法 5

懺主報已。令犯者至衆中。對懺主作禮一拜。問訊已。長跪合掌。作如是說。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘、比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今向大德（姊）發露懺悔。不敢覆藏。懺悔則安樂。不懺悔不安樂。憶念犯發露。知而不敢覆藏。願大德（姊）憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。（三說。懺主云）自責汝心。生厭離。（答）爾。

犯者懺悔已。一拜而起。問訊已。居中向上。一拜問訊。長跪合掌。聽敎勅。○其中上座云。

今日我等四人出界。如法如律。為汝懺罪已竟。深恐汝發心不誠。此罪不能盡除。當須竭誠頂禮千佛洪名寶懺。及持咒若干遍。丈禮誦功德。前罪永滅。後罪不起。必須立願。寧捨身命。不復更犯。問 汝能奉行否。答 能依教奉行。上座復語言 汝當禮謝諸長老大姊犯者起立。禮謝諸長老大姊 三拜。問訊。

懺下品偸蘭遮罪 三有三法

律云。若從僧伽婆尸沙生輕偸蘭遮罪。並下品獨頭者。應界內一清淨知法比丘比丘尼 前。發露懺悔。

說罪乞懺法 1

其求懺者。應對受懺者。頂禮一拜。問訊已。長跪合掌作如是乞。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今從大德（姊）乞懺悔。願大德（姊）聽我某甲比丘（比丘尼）懺悔。慈愍故。

三乞一拜。其受懺者應語彼言。

汝今慇勤三乞。我既允許。此罪當除。但汝還得請我爲懺悔主。爲汝懺悔。答爾。

請偷蘭遮懺悔主法 2

其犯者。應對受懺者。頂禮一拜。問訊已。長跪合掌。作如是請。

大德(姊)一心念。我某甲(比丘/比丘尼)犯某甲偷蘭遮罪。今請大德(姊)作偷蘭遮懺悔主。願大德(姊)為我作偷蘭遮懺悔主。慈愍故。(三請懺主云)善。

答爾。(一拜)

懺主受請已。應先審察覆藏。及聽戒。默妄語等。一切懺法。或有或無。臨時隨犯增減。共有四法。(檢校八品。請突吉羅懺悔主。懺從生罪。懺根本罪。)具如懺上品偷蘭遮罪中說。

正懺偷蘭遮法 3

懺主令犯者。對面一拜。問訊。長跪合掌。作如是說。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘 比丘尼）犯某甲偷蘭遮罪。今向大德（姊）發露懺悔。不敢覆藏。懺悔則安樂。不懺悔不安樂。憶念犯發露。知而不敢覆藏。願大德（姊）憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。（三說懺主言）自責汝心。生厭離。（答）爾。

犯者懺悔已。一拜問訊。復長跪合掌。聽敎勅。〇其懺悔主語彼言。

我今如法如律。爲汝懺罪已竟。但恐汝發心不誠。此罪不能盡

除。當須至誠。頂禮千佛洪名寶懺。及持咒若干遍。丈禮誦功德。前罪永滅。後罪不起。必須立願。寧捨身命。不得更犯。問汝能奉行否。答能依教奉行。

說已。犯者起立。三拜問訊。

第四門　懺波逸提　捨墮罪三科

然此懺法。事通僧別。義該三捨。一者捨財。謂離罪緣。二者捨心。謂離罪因。三者捨罪。謂除生死業。若財不捨。則懺法不成。若心不捨。則因流不絕。若罪不捨。則污行不損。於此三中。如闕其一。卽不淸淨。更得財物入手。便獲其罪。由前勢力相染

生故。凡爲捨者。須決心捨之。情無繫戀。若還本財。事同新得。或受持。或如法說淨。得畜無犯。今此三十捨中。除雜野蠶綿臥具。但須斬壞和泥。其二寶戒。必捨俗人。餘二十七戒。隨本住處。應捨與僧。若衆多人。若一人。不得別衆捨。若捨不成捨。得突吉羅。

僧中捨財懺罪 一十六法

乞求露罪法 1

大凡畜長衣。及離衣宿者。好心發露者。應先向上座。呈白犯

戒因緣。具儀作禮問訊。合掌白言。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）故畜若干長衣過十日。犯捨墮。求上座慈悲懺悔。（一說上座云）善。（答）爾。（一拜問訊已回寮）

餘故離衣宿。乃至故廻僧物入己。皆隨所犯種名事別稱之。

知時集僧法 2

若僧伽藍大者。先口差一堪能者。界內各處索欲。若在戒場作法。則不必說欲。時至鳴犍椎集僧大衆聞之。各搭七衣。至作法處。其知事人看大衆都集齊已。方去請上座。

上座到作法處。大衆禮佛三拜。問訊已。上座往上就位。知事

人云。大眾頂禮上座三拜。上座云

禮佛一拜。

一拜問訊已。〇上座云。

請諸位坐下。

說已。上座亦坐下。

捨本犯財法 3

犯者至僧中。偏袒右肩。脫革屣。向上座三拜。問訊。長跪。雙手

捧衣。如是捨言。

大德姊僧聽。我某甲比丘比丘尼故畜若干長衣過十日。餘隨所犯種名事別稱之犯

捨墮。我今捨與僧。一說

說已。將手中犯衣。放在衆僧前桌上。

從僧乞懺法 4

求懺者。長跪合掌。作如是乞。

大德（姊）僧聽。我某甲（比丘／比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯種名事別稱之）犯捨墮。此衣已捨與僧。是中有若干波逸提罪。今從僧乞懺悔。願僧聽我某甲（比丘／比丘尼）懺悔。慈愍故。（三說一拜）

上座語彼言。

汝可隨意於此僧中。請一人爲懺悔主。爲汝懺悔此罪。答爾。

請波逸提懺悔主法 5

求懺者。當隨意至一淸淨比丘（比丘尼）前。一拜問訊。長跪合掌。作如是請。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯種名事別稱之）犯捨墮。此衣已捨與僧。是中有若干波逸提罪。今請大德（姊）作懺悔主。願大德（姊）爲我作懺悔主。慈愍故。（三請。懺主云）

待我白僧忍可。爲汝懺悔。答爾。（一拜而起。問訊復位。）

作前方便 6

有未受具戒者。先遣出。上座問。僧中一人答。

僧集否。答 僧已集。和合否。答 和合。未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。不來諸比丘（比丘尼）說欲有否。若有持欲者答 有。即起合掌。說云

大德（大姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）某甲比丘（比丘尼）我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說上座云 善。答 爾。說已坐下。若無說欲者則答。此衆無說欲者。若在戒場作法。即不必說欲 僧今和合何所作爲。答 懺畜長衣或云雜衣 捨墮羯磨。餘隨所犯答之

懺主白僧法 7

懺主。即於本座合掌。作如是白。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯種名事別稱之）犯捨墮。此衣已捨與僧。是中有若干波逸提罪。今從僧乞懺悔。若僧時到。僧忍聽。我受某甲比丘（比丘尼）懺悔。白如是。（大眾合掌齊答）可爾。

審察從生法 8

作白已。僧即許可其受懺者。即當出眾。令犯者向上一拜。問訊。長跪合掌。一一詳問。

汝犯此罪之後。可曾向人發露否。（答已再問）此捨墮衣（餘隨所犯種名事別稱之）可曾著用否。（答已復問）半月半月。布薩之時。可曾於如法如律誦者高座。聽者下座。聽過戒否。

求懺者。一一如上答已。則知八品小罪。或具不具。著用犯財。經僧說戒默妄語。覆與不覆。並非一定。隨犯方定。若八品全具者。如後分別。再語彼言。

汝犯此長衣罪之後。（餘隨所犯種名事別稱之）即應向清淨（比丘／比丘尼）發露懺悔。因不發露。經過一夜。從此波逸提罪中生出一品經夜覆藏突吉羅罪。次日就該發露。又不發露。復得一品隨夜展轉覆藏突吉羅罪。如是一夜兩夜。至十夜百夜覆藏。雖名一品。實有若干突吉羅罪。故名隨夜展轉覆藏。此是覆藏根本波逸提兩品小罪。此之長衣。體是不淨的。應當作法捨已。懺悔之後。方得著用。故善見律云。「犯捨墮衣。不捨而著。隨著得突吉羅罪。」汝既

著用。又得一品著用不淨衣根本突吉羅罪。此罪即應向人發露。因不發露。從此突吉羅罪中。又生出一品經夜覆藏突吉羅罪。次日就該發露。又不發露。復得一品隨夜展轉覆藏突吉羅罪。此是著用不淨衣不發露的三品小罪。律云。僧說戒時。乃至三問。憶念有罪不發露者。突吉羅。汝半月半月。聽僧說戒。誦到此一條戒。（謂所犯之戒）乃至三問清淨時。即應發露。以不發露故。又得一品經僧說戒默妄語根本突吉羅罪。此罪應該發露。又不發露。復得經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。兩品從生罪。此是經僧說戒默妄語不發露的三品小罪。共有八品。二品是覆藏根本波逸提。二品是覆藏著用不淨衣突吉羅。二品是覆藏經僧說戒

默妄語突吉羅。然二品爲根本。六品爲從生。故云八品小罪。汝先請的是波逸提懺悔主。要在僧中懺悔。此突吉羅罪。要在屏處懺悔。今當隨我到屏處去。另請突吉羅懺悔主。先懺小罪已。再來僧中懺波逸提罪。一拜而起隨我去。

請突吉羅懺悔主法 9

求懺者。一拜而起。問訊。即往屏處。對懺主一拜。問訊。長跪合掌。作如是請。

大德（姊）一心念。我某甲 比丘（比丘尼）今請大德（姊）作突吉羅懺悔主。願大德（姊）爲我作突吉羅懺悔主。慈愍故。（三請。懺主云）善。（答）爾。（一拜）

受懺者。若是上座。或是師長者。應云聽汝懺悔。

先懺從生罪法 10

其求懺者。復對懺主長跪。彼此合掌。作如是言。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘、比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之）犯尼薩耆波逸提罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。並著用捨墮衣犯突吉羅罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。及經僧說戒默妄語犯突吉羅罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。並犯突吉羅罪。不憶數。（若一一次不憶數一句不必用。但云）今向大德（姊）發露懺悔。更不敢作。願大德（姊）憶我。（一說懺主云）

自責汝心。生厭離。（答）爾。（一拜）

次懺根本小罪法 11

其求懺者。復對懺主長跪。彼此合掌。作如是言。

大德(姊)一心念。我某甲比丘(比丘尼)故畜若干長衣過十日。(餘隨所犯種名事別稱之)犯尼薩耆波逸提罪。既犯此罪。又著用捨墮衣。及經僧說戒默妄語。並犯突吉羅罪。各不憶數。(若知數者。當依數言之)今向大德(姊)發露懺悔。更不敢作。願大德(姊)憶我。(一說。懺主云)自責汝心。生厭離。(答)爾。(一拜而起，問訊)

懺主回報法 12

到僧中。令犯者側立下傍。懺主居中。合掌報云。

大德（姊）僧聽。我某甲（比丘 比丘尼）為某甲（比丘 比丘尼）懺悔八品小罪已竟。上座云善。答爾。（一拜問訊）

此文唯出著用犯財。及經僧說戒默妄語。二種從生及根本。餘有所犯。如為僧說戒受他懺悔例此填入若全無者。請懺主已。即懺本罪。

正懺本罪法 13

求懺者。往中間。向懺主作禮一拜。問訊已。長跪。彼此合掌。至誠捨罪云。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘 比丘尼）故畜（若干）長衣過十日。（餘隨所犯種名事別稱之）

犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。是中有若干波逸提罪。今向大德(姊)發露懺悔。不敢覆藏。懺悔則安樂。不懺悔不安樂。憶念犯發露。知而不敢覆藏。願大德(姊)憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。三說。

懺主云

自責汝心。生猒離。答 爾。一拜

求懺者拜已。仍長跪合掌。○上座云。

今日集僧。如法如律。遵佛聖制。為某甲 比丘(比丘尼) 懺罪已竟。受懺者作法。還衣與他。

卽座轉付法 14

若是五長物。一・長衣。二・一月衣。三・急施衣過後畜。四・長鉢。五・殘藥。此五長物本應經宿直還。若衆僧多難集。此比丘（比丘尼）有因緣事欲遠行。應問言。汝此衣物與誰。隨彼說便與。○若二人同懺者。所犯之衣物相同。並持手中。一次作羯磨。如若不然。各秉羯磨。懺主雙手持衣。白二羯磨云。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故畜（若干）長衣過十日。（餘隨所犯種名事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。若僧時到。僧忍聽。僧今持此衣與彼某甲比丘（比丘尼）。彼某甲比丘（比丘尼）當還此某甲比丘（比丘尼）白如是。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故畜（若干）長衣過十日。（餘隨所犯種名事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。僧今持此衣與彼某甲比丘（比丘尼）彼

某甲（比丘/比丘尼）當還此某甲（比丘/比丘尼）誰諸（長老/大姊）忍。僧今持此衣與彼某甲（比丘/比丘尼）。彼某甲（比丘/比丘尼）當還此某甲（比丘/比丘尼）者默然。誰不忍者說。僧已忍。與彼某甲（比丘/比丘尼）衣竟。僧忍默然故。是事如是持。

懺主作羯磨竟。將衣交與彼（比丘/比丘尼）僧祇律云。彼知識（比丘/比丘尼）僧中得此衣已。應即日若明日還彼衣。當於屏處還。應敎受持及作淨。

即座直還法 15

若非五長物。及除受金銀戒。賣買寶物戒。並雜野蠶綿臥具

戒。餘二十二戒。即離衣宿。乃至故廻僧物入己。皆應即座直還。（離衣者。如離僧伽梨。離鬱多羅僧。離安陀會。隨犯稱說。）○求懺者。長跪合掌。懺主雙手捉衣白云。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故離衣宿。（餘隨所犯事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。若僧時到。僧忍聽。僧今持此衣還某甲比丘（比丘尼）白如是。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故離衣宿。（餘隨所犯種名事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。僧今持此衣還某甲比丘（比丘尼）誰諸長老（大姊）忍。僧持此衣還某甲比丘（比丘尼）者默然。誰不忍者說。僧已忍。還某甲比丘（比丘尼）衣竟。僧忍默然故。是事如是持。

懺主作羯磨竟。將衣還與彼（比丘／比丘尼）說云。

今將此衣作法還汝。似同新得。再莫要犯了。答 爾。

彼授衣已。放於桌上。向懺主。一拜問訊。然後知事人教禮謝上座三拜。上座云一拜。再教禮謝大衆三拜。大衆齊云一拜。拜已問訊。復位。〇上座云。

大衆師傅起座禮佛同寮。

說已。上座亦起座就位。一齊禮佛三拜。問訊已。轉身對面立。待上座先行出堂。然後大衆順序出堂。戒長者先行。其求懺者。持衣隨懺主往屏處受之。受衣文。見衣藥鉢受捨篇中說。

經宿直還法 16

若是五長物。一・長衣。二・一月衣。三・急施衣過後畜。四・長鉢。五・殘藥。此五長物。如無因緣者。必經宿直還。應集僧。若在戒場作法。不必說欲。先作前方便。若有未受具戒者。先遣出。上座問。僧中一人答。

僧集否。答 僧已集。　和合否。答 和合。　未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。　不來諸比丘（比丘尼）說欲有否。答 此衆無說欲者。　僧今和合何所作爲。答 還長衣羯磨。

問已。其求懺者。居中向上一拜。問訊。長跪合掌。懺主雙手捉

衣。作白。

大德（大姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。（隨所犯種名事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。若僧時到。僧忍聽。僧今持此衣還某甲比丘（比丘尼）白如是。

大德（大姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。（隨所犯種名事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與僧。僧今持此衣還某甲比丘（比丘尼）誰諸長老（大姊）忍。僧持此衣還某甲比丘（比丘尼）者默然。誰不忍者說。僧已忍。還某甲比丘（比丘尼）衣竟。僧忍默然故。是事如是持。

懺主作羯磨已。將衣還與彼比丘（比丘尼）。○是比丘（比丘尼）於僧中捨衣竟。不還者突吉羅。若還時有人言。莫還者突吉羅。若作淨

施。若遺與人。若持作三衣。若作波利迦羅衣。（此云助身衣）若故壞。（謂故壞彼衣）若燒。若作非衣。若數數着者。盡突吉羅。（此謂能作法者。應還不還。乃是違法。突吉羅罪）○準本律。唯是五長物。須經宿還主。但餘律。一切物。須隔一宿還主。

對四三人捨財懺罪 二一七法

若界內唯有五人住者。如一人有犯者。應向四（比丘比丘尼）前懺悔。捨財及乞懺二文。具如上說。懺罪須口和。三人不得用單白。還財得作直付口和。

若同居衆不足四人者。應向三人懺悔。當至三（比丘比丘尼）前。如

法捨財懺悔。

捨本犯財法 1

其求懺者。應先禮請已。待三（比丘／比丘尼）都到齊。頂禮三拜。問訊。長跪。雙手捧衣。如是捨言。

諸大（德／姊）憶念。我某甲（比丘／比丘尼）故畜（若干）長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之）犯捨墮。我今捨與諸大（德／姊）（一說）

說已。將手中衣。放在衆前桌上。

從衆乞懺法 2

其求懺者。仍長跪合掌。作如是乞。諸大德（姊）憶念。我某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之）犯捨墮。此衣已捨與諸大德（姊）是中有若干波逸提罪。今從諸大德（姊）乞懺悔。願諸大德（姊）聽我某甲比丘（比丘尼）懺悔。慈愍故。（三說。一拜）

其中上座語彼言。汝既三乞。衆皆默然。此罪當除。汝可隨意於此衆中請一人為懺悔主。為汝懺悔。（答）爾。（一拜）

請波逸提懺悔主法 3

求懺者。可隨意至一清淨比丘（比丘尼）前。一拜問訊。長跪合掌。作

如是請。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。犯（餘隨所犯事別稱之）捨墮。此衣已捨與諸大德（姊）是中有若干波逸提罪。今請大德（姊）作懺悔主。願大德（姊）爲我作懺悔主。慈愍故。（三請懺主云）

待我白二長老（大姊）忍可。爲汝懺悔。（答）爾。（一拜而起問訊復位）

若四人作法者。改白二長老（大姊）爲白衆。

懺主白聽忍可法 4

律云。非一人作法。皆應白聽。懺主受彼請已。卽於座上。合掌白云。

二長老大姊　若長老大姊　聽我受某甲比丘比丘尼　懺悔者。我當受。二人齊答云　可爾。

其審察覆藏。著用。經僧說戒默妄語。或有或無。不可妄指。隨犯方定。共有四法。（審察從生。請突吉羅懺悔主。懺從生罪。懺根本罪）如前僧中捨財懺罪中說。若四人作法者。白詞中。改二字為三字。

懺主同報法　5

令犯者。於屏處懺悔小罪已。懺主同至作法處。令犯者側立下傍。懺主居中。合掌報云。

二（長老／大姊）聽。我某甲（比丘／比丘尼）爲某甲（比丘／比丘尼）懺悔若干品小罪已竟。（二人齊云）善。（答）爾。（一拜問訊）

正懺本罪法 6

求懺者。往中間。向懺主作禮一拜。問訊。長跪。彼此合掌。至誠捨罪云。

大（德／姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）故畜（若干）長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與諸大（德／姊）是中有（若干）波逸提罪。今向大（德／姊）發露懺悔。不敢覆藏。懺悔則安樂。不懺悔不安樂。憶念犯發露。知而不敢覆藏。願大（德／姊）憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。

三說。懺主云　自責汝心。生厭離。答爾。一拜

若四人作法者。唯改此衣已捨與諸大德（姊）爲此衣已捨與僧。

卽座直還法 7

其求懺者。長跪合掌。懺主雙手捉衣。白云。

二長老（大姊）聽。某甲比丘（比丘尼）故畜若干長衣過十日。餘隨所犯事別稱之犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與我等。若二長老（大姊）忍者。今持此衣還某甲比丘（比丘尼）。二人齊答云　可爾。

自已。將衣還彼手中。彼接衣已。放在桌上。一拜問訊。再作禮謝衆已。持衣隨懺主到屏處受之。受衣文。見衣藥鉢受授篇

中。若二人作法者。唯除二字。

對一人捨財懺罪 三四法

佛言。若在一比丘比丘尼前懺悔者。至一清淨比丘比丘尼所。應如法懺。今時行事。對首懺多。故須明立定式。使披尋者。易爲方便。若同居人多。不得對一人捨財懺罪。若捨卽爲別衆。捨不成捨。得突吉羅。

捨本犯財法 1

其求懺者。對受懺者。頂禮三拜。問訊。長跪。雙手捧衣。如是捨

言。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘、比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之犯）捨墮。我今捨與大德（姊）。（一說）

說已。將手中衣。放在桌上。

請波逸提懺悔主法 2

其求懺者。仍長跪合掌。作如是請。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘、比丘尼）故畜若干長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之犯）捨墮。此衣已捨與大德（姊）是中有若干波逸提罪。今請大德（姊）作懺悔主。願大德（姊）爲我作懺悔主。慈愍故。（三請。懺主云）善。（答）爾。（一拜）

若受懺者。是上座或是師長。應云聽汝懺悔。其審察覆藏著用。經僧說戒默妄語。或有或無。不可妄指。隨犯方定。共有四法。（審察從生。請突吉羅懺悔主。懺從生罪。懺根本罪）如前僧中捨財懺罪中說。

正懺本罪法 3

其求懺者。對懺主一拜。問訊。仍長跪。彼此合掌。至誠捨罪云。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）故畜（若干）長衣過十日。（餘隨所犯事別稱之）犯尼薩耆波逸提。此衣已捨與大德（姊）是中有（若干）波逸提罪。今向大德（姊）發露懺悔。不覆敢藏。懺悔則安樂。不懺悔不安樂。憶念犯

發露。知而不敢覆藏。願大德(姊)憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。(三說)

(懺主云) 自責汝心。生厭離。(答) 爾。(一拜)

卽時直還法 4

其求懺者。長跪合掌。懺主雙手捉衣語言。

我今如法如律遵佛聖敎。爲汝捨衣。(餘隨所犯事別稱之)懺罪已竟。今將此衣如法還汝。似同新得。且莫再犯了。(答) 爾。

懺主說已。以衣還彼手中。彼接衣已。放在桌上。然後對懺主禮謝問訊已。持衣隨請懺主受之。受衣文。見衣藥鉢受捨篇中說。○若未成衣。應云長衣財。

第五門 懺波逸提單墮罪 六法

是中懺波逸提罪法。大同尼薩耆波逸提。唯無財捨爲異。懺時於界內對一比丘 比丘尼不爲別衆。今但波逸提中初戒而言。餘有所犯。隨事稱說。所有懺法儀式。一一例出。使披尋者。易爲方便。

請波逸提懺悔主法 1

其求懺者。當至一清淨比丘 比丘尼所。作禮三拜。問訊。長跪合掌。作如是請。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）故妄語。犯波逸提罪。今請大德（姊）作懺悔主。願大德（姊）為我作懺悔主。慈愍故。（三說。懺主云）善。（答）爾。（一拜）

若受懺者。是上座。或是師長。應云聽汝懺悔。此故妄語。其餘如故非時食。故飲酒。故非時入聚落。故與如來等量作衣。隨犯稱說。

審察從生法 2

其求懺者。對懺主一拜。問訊已。復長跪合掌。懺主逐一詳問。汝犯此罪到今。有多少時了。可曾向人發露否。（若答有發露者。則無覆藏罪。若言未發露者。則有覆藏罪。答已再問云）汝犯此罪之後。半月半月。布薩之時。可曾聽過戒

否。若言聽者應語彼言汝犯此罪之後。即應向清淨比丘比丘尼發露懺悔。因不發露。經過一夜。從此波逸提罪中生出一品覆藏突吉羅罪。次日就該發露。又不發露。復得一品隨夜展轉覆藏突吉羅罪。汝犯罪覆藏。不肯發露。則身非清淨。不應聽戒。汝復聽戒。又犯一品聽僧說戒根本突吉羅罪。此罪又不發露。復得經夜覆藏隨夜展轉覆藏。兩品從生罪。律云。僧說戒時。乃至三問。憶念有罪不發露者突吉羅。汝既聽僧說戒。誦到此戒。謂所犯之戒乃至三問清淨時。即應發露以不發露故。又得一品經僧說戒默妄語根本突吉羅罪。此罪又不發露。復得經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。兩品從生罪。

一一問訖。酌量有無。隨答多少。應語彼言。有若干從生罪。有若干根本小罪。如若再無犯者。即據所說。應語彼言。據汝所說。共有八品小罪。一品是聽戒突吉羅。一品是默妄語突吉羅。此二品罪。各有經夜隨夜覆藏罪。及覆藏根本波逸提兩品。故云有八品小罪。汝先請的是波逸提懺悔主。今當另請我爲突吉羅懺悔主。先懺小罪已。然後再懺波逸提罪。

請突吉羅懺悔主法 3

其求懺者。作禮一拜。問訊。長跪合掌。作如是請。

大德/姊一心念。我某甲比丘/比丘尼今請大德/姊作突吉羅懺悔主。願大

姉德為我作突吉羅懺悔主。慈愍故。三請懺主云 善。答 爾。一拜

先懺從生罪法 4

大德姉德一心念。我某甲比丘比丘尼 故妄語。餘隨所犯種名事別稱之 犯波逸提罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。並聽僧說戒。及默妄語犯突吉羅罪。經夜覆藏。隨夜展轉覆藏。並犯突吉羅罪。不憶數。若但一次不憶數一句不必用但云 今向大德姉德發露懺悔。更不敢作。願大德姉德憶我。一說懺主云 自責汝心。生厭離。答 爾。一拜

餘有所犯。如為衆說戒。受他懺悔。例此填入。

次懺根本小罪法 5

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）故妄語。（餘隨所犯種名來別稱之）犯波逸提罪。既犯此罪。又聽僧說戒。犯突吉羅罪。及經僧說戒默妄語。犯突吉羅罪。不憶數。（若但一次。不憶數一句。不必用。但云）今向大德（姊）發露懺悔。更不敢作。願大德（姊）憶我。（一說。懺主云）自責汝心。生厭離。答爾。（一拜）

正懺本罪法 6

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）故妄語。犯（若干）波逸提罪。（若多不計數者。唯改若干二字為眾多）今向大德（姊）發露懺悔。不敢覆藏。懺悔則安樂。不懺悔不

安樂。憶念犯發露。知而不敢覆藏。願大德(姊)憶我清淨。戒身具足。清淨布薩。(三說。懺主云)自責汝心。生厭離。(答)爾。(一拜而起。問訊)此故妄語。其餘如故非時食。故飲酒。故非時入聚落。故與如來等量作衣。隨犯稱說。

第六門　懺波羅提提舍尼罪 二科

波羅提提舍尼者。比丘有四法。比丘尼有八法。皆由食故。而長貪惑。壞他信敬。故佛禁之。波羅提提舍尼者。此無正翻。以義翻之。名向彼悔。然一切罪皆應向他說悔。何故此中獨名向彼悔耶。

根本律攝云。謂於住處。現有苾芻。皆須一一別對陳說。不同餘罪。故受別名。又犯罪已。即須陳說。不得停息。復異餘罪。○按僧祇律十誦律及本律此罪皆應向一人邊。一說悔過罪便得除也。

大僧懺提舍尼罪 一三法

分別罪相法 1

若比丘無病。在村巷中。從非親里比丘尼。自手受食食。或在白衣家。食比丘尼指授食。或無病受學家食。或阿蘭若比丘

無病。在僧伽藍內自手受食食。而成罪也。此四法之中。如受比丘尼指示食者。若無約勅止語。食則成罪。凡同受食諸比丘。皆應向彼說悔。（謂犯者向同受食者說悔）罪方得除。若餘三法中有犯者。如若無病。食便成罪。只向一比丘前說悔罪即除滅也。

請提舍尼懺悔主法 2

其求懺者。當至一清淨比丘所。頂禮三拜。問訊。長跪合掌。作如是請。

大德一心念。我某甲比丘。無病故在村巷中。從非親里比丘尼。自手受食食。（餘隨所犯種名事別稱之）犯波羅提提舍尼罪。今請大德作懺悔

主。願大德爲我作懺悔主。慈愍故。三說。懺主云 善。答 爾。一拜

其受懺者。若是上座。或是師長者。應云。聽汝懺悔。準根本律攝云。犯罪已。卽須陳說。不得停息。非同餘罪。故無覆藏等罪。又刪補羯磨及行事鈔中。皆未說有懺覆藏小罪。今亦照例。

正懺罪法 3

其求懺者。復對懺主長跪。彼此合掌。至誠捨罪。

大德一心念。我某甲比丘。無病故在村巷中。從非親里比丘尼。自手受食食。餘隨所犯種名事別稱之。犯衆多波羅提提舍尼罪。大德我犯可呵法。所不應爲。今向大德悔過。一說。僧祇律云。前人應問言 汝見罪否。答 見。應呵

貴言愼莫更作。答 頂戴受持。一拜而起、問訊

尼僧懺提舍尼罪 二三法

分別罪相法 1

若比丘尼不病乞酥食。或不病乞油食。或不病乞蜜食。或不病乞黑石蜜食。謂黑冰糖也 或不病乞乳食。或不病乞酪食。或不病乞魚食。或不病乞肉食。此之八法。若不病故乞食者。皆犯波羅提提舍尼罪。應向一比丘尼說悔。罪便除滅也。

請提舍懺悔主法 2

其求懺者。當至一清淨比丘尼所。頂禮三拜。問訊。長跪合掌。作如是請。

大姊一心念。我某甲比丘尼。無病故乞酥食。犯波羅提提舍尼罪。今請大姊作作懺悔主。願大姊爲我作懺悔主。慈愍故。（三說。）

（懺主云）善。答爾。（一拜）

仍依根本律攝云。若犯罪已。即須陳說。不得停息。故無覆藏等罪。請懺悔主已。即懺本罪。

正懺罪法 3

其求懺者。復對懺主長跪。彼此合掌。至誠捨罪。

大姊一心念。我某甲比丘尼。無病故乞酥食。（餘隨所犯種名事別稱說）犯衆多波羅提提舍尼罪。大姊我犯可呵法。所不應爲。今向大姊悔過。

（一說。僧祇律云。前人應問云）汝見罪否。（答）見。（應呵責言）愼莫更作。（答）頂戴受持。（一拜而起）

訊問

第七門　懺突吉羅罪（三科）

準律所明。犯突吉羅。有二種不同。一故作者。犯應懺突吉羅。

以故作故。(以與已同)犯非威儀突吉羅。二若不故作。但犯突吉羅。律本具明故誤二心。唱言兩罪條別。○毘尼母經云。若故作者。對一人說懺。誤作者。自責心悔也。

懺故作罪一

請懺悔主法 1

其求懺者。隨意至一清淨(比丘/比丘尼)所。作禮問訊。長跪合掌。作如是請。

大(德/姊)一心念。我某甲(比丘/比丘尼)故不齊整著僧伽梨。犯突吉羅罪。

今請大德(姊)作懺悔主。願大德(姊)為我作懺悔主。慈愍故。(三請。懺主云)善。

答爾。(一拜)

若犯已覆藏。或一日多日。方說悔者。應審察從生根本。約有八品。或具不具。事非一定。隨犯方言。若有先懺從生及根本罪。所有懺法。見前第五門中說。唯將波逸提罪改云突吉羅罪為異。若無覆藏。請懺悔主已。即懺本罪。

正懺本罪法 2

求懺者。復對懺主長跪。彼此合掌。至誠捨罪。

大德(姊)一心念。我某甲(比丘/比丘尼)故不齊整著僧伽梨(餘隨所犯事別稱之)犯突

吉羅罪。以故作故。復犯非威儀突吉羅罪。今向大德姊發露懺悔。更不敢作。願大德姊憶我。一說懺主云自責汝心。生厭離。答爾。一拜而起。問訊此但準百衆學法中。就第二戒明之。餘有所犯。懺法同上。唯更罪名爲異。○若破安居者。則云故破安居。犯突吉羅罪。今向大德姊發露懺悔云云。破安居者。雖有懺悔。亦不得歲不得功德衣。僅免命終不入地獄。若不懺者。命終必入地獄。

懺誤作罪 二

誤作者。懺法不必對人。但自責其心。更不再作。罪即消滅。○犯者具修威儀。心生慚愧。口作是言。

我某甲（比丘／比丘尼）誤不齊整著僧伽棃。（餘隨所犯事別稱之）犯突吉羅罪。我今自責心悔過。（一說）

懺安居忘不受日出界 三

若於安居期中。遇緣出界。忘不受日經宿。諸部律並無文斷。是否得夏。唯五百問事云。夏中忘不受七日出界行。憶即悔者得。一坐中不得過三悔。過三悔不得歲。

請懺悔主法 1

其求懺者。隨意至一清淨（比丘／比丘尼）所。作禮問訊。長跪合掌。作

如是言。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（尼）忘不受七日法。出界經宿。犯突吉羅罪。今請大德（姊）作懺悔主。願大德（姊）為我作懺悔主。慈愍故。（三請。懺主云）善。答爾。（一拜）

此罪憶知。即應返界。發露懺悔。無有覆藏等罪。若故在外。假託不憶。心不慚愧。即為破夏。

正懺本罪法 2

其求懺者。復對懺主長跪。彼此合掌。至誠捨罪。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（尼）忘不受七日法。出界經宿。犯突吉

羅罪。今向大德姊發露懺悔。更不敢作。願大德姊憶我。一說懺主云自責汝心。生厭離。答爾。一拜而起。問訊此所犯者。雖非故作。亦須對人懺悔。因安居乃是僧伽要務。不同餘罪。故須對人懺悔。

總明懺法

善見律云。若生時惡罵彼人。彼人若入涅槃。罵者欲求懺悔。當於涅槃處作懺悔已。天道門不閉。根本雜事云。具五種法。應作懺摩。一者有信心。二者發精進。三者生恭敬。四者口於美言。五者近善知識。

毘尼母經云。上座於下座前懺悔者。當立四法。一者偏袒右肩。二者脫革屣。三者合掌。四者當說所犯罪。下座向上座懺悔者。應立五法。一者偏袒右肩。二者脫革屣。三者胡跪。四者合掌。五者說所犯罪。○本律云。上座向下座懺悔者。但除禮足。亦須胡跪。此上座不約九夏二十夏此所謂但先受持具足戒者而言乃至須臾頃先受戒者即名上座梵語悉替那此云上座

釋義

餘亦不應犯謂指下篇爲餘也　若相似謂同一篇罪也　若從此生謂從此戒更生出偷蘭遮罪

本律謂四分律、此僧伽作持是依四分律爲主、故云本律　犯八事戒謂比丘尼染汚心、知男子染汚心、一受捉手、二捉衣、三入屏處、四共立、五共語、六共行、七或身相倚、八或共期、是名八事、即尼波羅夷第六戒　應懺突吉羅。及非威儀突吉

羅

應懺突吉羅是根本罪，非威儀突吉羅是從生罪。謂以故作犯本罪時，有乖僧儀故，文從本罪上犯一非威儀突吉羅，須知若犯時，則根本從生二罪皆成，若懺時則根本從生隨滅，以名殊體同法無兩懺故

衣藥鉢受捨篇第伍

四分律衣揵度云。佛見諸比丘在道路行。多擔衣物。作是念。可爲諸比丘制衣多少。不得過畜。佛初夜在露地坐著一衣。至中夜覺身寒。卽著第二衣。至後夜覺身寒。著第三衣。世尊作是念。當來世善男子。不忍寒者。聽畜三衣不得過〇僧祇律云。三衣者。賢聖沙門標幟。鉢是出家人器。非俗人所爲。應執持三衣瓦鉢。卽是少欲事等。又云。法衣應器常與身具。譬如鳥飛。毛羽自隨。不應離宿〇薩婆多論云。爲五意故。障寒

熱。除無慚愧。入聚落。在道行生善。威儀清淨故。方制三衣。尼制五衣。〇四分律云。不得以犯捨墮物。及邪命得衣。受持作淨。

受財作淨法 一

準根本律云。時有苾芻未求得施主。他施與物。苾芻疑惑不敢受之。以事白佛。佛言。應受。受已持物對一苾芻作如是語。具壽存念。我某甲（比丘／比丘尼）得此不淨物。我當持此不淨之物換取淨財。（三說所對之人云）善。（答）爾。

如是作淨已。隨情受用。勿致疑心。上約未覓得施主作淨法。

若有淨人。謂奉侍僧尼之俗人應對淨人說云。

汝知是看是。

說已。淨人取去。還與比丘比丘尼者。比丘比丘尼作淨人物持之不犯。

或淨人爲比丘比丘尼換成餘物。與者亦可。

正受三衣法 二

正者。對權而言。佛言。三衣應受持。若疑捨已更受。若有衣不受持者突吉羅。律不出受法。今準十誦律例出受法○受者捧五衣。至一知律比丘比丘尼所。將衣交與所對之人。對立合掌。說云。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（尼）此安陀會。五條衣受。一長一短。割截衣持。（三說．所對之人云）善。（答）爾。

所對之人向受者將衣一舉。受者雙手接衣披之。披已。先禮佛三拜。問訊。次禮謝所對之人。

若受七衣者。儀式同上。如是說云。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（尼）此鬱多羅僧。七條衣受。兩長一短。割截衣持。（三說．所對之人云）善。（答）爾。

若受大衣者。儀式同上。如是說云。

大德（姊）一心念。我某甲比丘（尼）此僧伽棃。（若干）條衣受。（若干）長一短。割截衣持。（三說．所對之人云）善。（答）爾。

權受從衣法 二

暫時應法曰權。從者隨也。準律所明。若三衣中。遇緣隨缺一衣者。聽有長衣。暫得受持應法。免離衣過。須如長衣守持。但從其名。不從其相。惟聽隨身。不聽披用。今擇取一法而明。餘則可知。譬如安陀會有缺者。僧伽黎有長則聽受持。受者持僧伽黎至一清淨比丘比丘尼所。將衣交與前人對立合掌。說云。

大德大姊一心念。我某甲比丘比丘尼此安陀會。十九條衣受。三長一短。割截衣持。三說。前人云善。答爾。

說已。前人向受者。將衣一舉。受者雙手接衣。禮謝前人。乃至九條七條。二長一短。皆可受作從衣。隨時稱說。若缺餘二衣。三衣互受準上可知。

沙彌 沙彌尼受縵衣法 四

四分律云。式叉摩那。沙彌。沙彌尼。離衣宿。得突吉羅罪。薩婆多論云。應持上下二衣。一當安陀會。二當鬱多羅僧。本律不出受法。今準十誦律及五分律。例出受法。〇受者持衣至一知律（比丘 比丘尼）所。將衣交於前人。先頂禮一拜。問訊。對面長跪合掌。作如是說。

大德（姉）一心念。我某甲（沙彌／沙彌尼）此縵安陀會衣受持。（三說。前人云）善。（答）爾。

說已。前人向受者將衣一舉。受者雙手接衣披之。披已。先禮佛三拜。問訊。次禮謝前人〇若有式叉摩那受衣者。準上作法。唯改沙彌尼稱式叉摩那爲異。

尼僧受（僧祇支覆肩衣）法　五

律云。時諸比丘尼。露胸膊而行。爲世人譏嫌。以事白佛。佛言。聽比丘尼畜僧祇支。及覆肩衣。本律未出受文。今準僧祇律。例出受法。

一・受僧祇支。受者持衣。至一知律比丘尼所。將衣交與前人。對立合掌。說云。

大姊一心念。我比丘尼某甲。此僧祇支。如法作。我受持。三說、前人云

善。答爾。

二・受覆肩衣。儀式同上。如是說云。

大姊一心念。我比丘尼某甲。此覆肩衣。如法作。我受持。三說、前人云

善。答爾。

說已。前人向受者將衣一舉。受者雙手接衣。接已放在桌上。

即禮謝前人○其式叉摩那。及沙彌尼。受二衣者。準上作法。

唯改比丘尼。稱式叉摩那。及沙彌尼爲異。

正捨三衣法　六

四分律云。若有疑聽捨已更受。但未出捨文。今準僧祇律例出捨文。有緣須捨者。（謂破舊須換新者。或偶然出外。不能回寺。衣在寺內。恐離衣犯捨墮。比丘可作心念捨已。回寺內再對人受。比丘尼應對同行尼互捨已。回寺內再對人受。因比丘尼不得獨行獨宿。故須對人）。○捨者持衣至一知律比丘（比丘尼）所。向上一拜。問訊。雙手捧衣。對立捨言。

大德（大姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）此僧伽梨。是我三衣數。先受持。今捨。（一說便止。前人云）善。答爾。

說已。將衣遞與前人。一拜問訊。持衣而去。〇若鬱多羅僧。及安陀會須捨者亦爾。唯更其衣名。餘文如上〇問曰。其受時必須三說。捨時但一說。何也。答曰。以受衣之時。敬心重故。必須三說。捨衣之時。棄心輕故。只須一說。便成捨也。

捨從衣法 七

後若求得如法正衣時。當捨先所受之從衣。欲捨時。當持僧伽黎。至一知律（比丘 比丘尼）所。向上一拜。問訊。雙手捧衣。對立而說。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘 比丘尼）此安陀會。是我三衣數。先受持。今

捨。（一說。前人云）善。（答）爾。

說已。以衣遞與前人。一拜問訊。持衣而去。○若捨餘二衣。捨法同上。唯更其衣名爲異。

沙彌（沙彌尼）捨縵衣法 八

若有緣須捨衣者。當持衣至一知律（比丘 比丘尼）所。先頂禮一拜。問訊。雙手捧衣。長跪。捨云。

大德（大姊）一心念。我某甲（沙彌 沙彌尼）此縵安陀會。是我兩衣數。先受持。今捨。（一說。前人云）善。（答）爾。

說已。以衣遞與前人。一拜問訊。持衣而去。○若式叉摩那捨

衣者。作法如上。唯不云沙彌尼。改稱式叉摩那爲異。

尼僧捨（僧祇支覆肩衣）法 九

若有緣須換新者。當捨舊衣。若欲捨時。持衣至一知律比丘尼所。向上一拜。問訊已。雙手捧衣。對立。如是捨云。

大姊一心念我某甲比丘尼。此僧祇支。是我五衣數。先受持。今捨。（一說前人云）善（答）爾。

說已將衣交與前人。一拜問訊。持衣而去。○若覆肩衣須捨者亦爾。唯更其衣名。餘文如上。若式叉摩那。及沙彌尼。捨二衣者。同上作法。唯改比丘尼。稱式叉摩那。及沙彌尼爲異。

心念受捨三衣法 十 尼無

準五分律。有獨住比丘。聽心念受捨法。今亦例出此法。但尼僧無有心念受捨法。世尊制戒。不聽尼僧獨住獨行。是故尼無此法。若於三衣中須有換易者。持衣至佛前。先禮佛三拜。問訊。長跪。雙手捧衣。如是受云。

我某甲比丘。此僧伽黎。若干條。受三說

說已。站起披衣。再禮佛三拜。問訊。若捨衣時。禮儀同上。雙手捧衣。如是捨云。

我某甲比丘。此僧伽黎。若干條。今捨。一說

說已。站起。以衣放桌上。再禮佛三拜。問訊。○餘二衣受捨亦爾。唯更其衣名。如上作法。

受捨尼師壇法 十一

四分律云。佛見衆僧臥具不淨所汚。爲障身・障衣・障臥具故。作尼師壇。○十誦律云。尼師壇不應受單者。離宿得突吉羅。○摩得勒伽云。若離宿不須捨。但懺罪。○律論制受闕文。準義加云。既有受法。亦必有捨。○受者持具至一知律（比丘／比丘尼）所。將具交與前人。對立合掌。說云。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）此尼師壇應量作。今受持。（三說。前人云）

善。答爾。

說已。前人向受者將具一舉。受者雙手接具放在桌上。禮謝前人。前人持具而去。〇若欲捨時禮儀同上。雙手捧具如是說云。大德(姊)一心念我某甲(比丘 比丘尼)此比尼師壇先受持今捨。(一說前人云)善。

答爾。

說已將具放在桌上一拜問訊。持具而去。

受非時漿法 十二

律云。聽飲八種漿者。一梨漿。二酸棗漿。三甘蔗漿。四閻浮菓漿。五蕤菓漿。六舍樓伽漿。七波樓師漿。八蒲萄漿。若不醉人。

應非時飲。若醉人。不應飲。若飲。如法治○根本雜事云。其不濾者爲時。其淨濾者爲非時。仍以水濶之爲淨○律中有受無詞。準以義加受法。受者持漿至一比丘（比丘尼）所。與前人對面站。如是說云。

大德（大姊）一心念。我某甲比丘（比丘尼）有渴病緣故。此某非時漿。爲經非時服故。今於大德（大姊）邊受。（三說。前人云）善。（答）爾。

說已。一拜問訊。持至屏處飲之。若無渴病等緣。爲貪味而飲。得惡作罪。

受七日藥法　十三

佛言。有酥。油。生酥。蜜。石蜜。世人所識。有病因緣。聽時非時服。（風病。熱病。痰癊病。雜病。）○僧祇律云。五種脂亦聽畜七日服。（魚脂。熊脂。羆脂。修修羅脂。猪脂。）○根本律云。於七日內。自爲守持。自取服食。應在午前。當淨洗手。受取其藥。對一同梵行者。作如是說。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘　比丘尼）今爲熱病因緣。此酥七日藥。爲欲經宿服故。今於大德（姊）邊受。（三說。前人云）善。（答）爾。

說已。一拜問訊。持藥而去。○餘者隨病隨藥稱說。根本律云。若服一日。卽告同梵行者云。我此病藥已服一日。餘有六日在。我當服之。如是乃至七日。皆應告知。若滿七日已。尚有餘

藥。應捨與淨人。或與求寂。若不捨者。至第八日明相出時。犯捨墮。

受盡形壽藥法　十四

盡形壽藥者。謂薑・桂・椒・鹽等。即醫師處方。膏・丹・丸・散・湯・藥之類。其味鹹・苦・酸・辛。不任爲食者。有病因緣。應盡形壽服。當淨洗手。受取其藥。對一同梵行者。作如是說。

大德(姊)一心念。我某甲(比丘/比丘尼)有某病因緣。此某盡形壽藥。爲欲共宿長服故。今於大德(姊)邊受。(三說。前人云)善。答爾。

說已。一拜問訊。持藥而去。○以上諸藥。如不受而服者。犯失

法突吉羅罪。隷不受亦爾。

受捨鉢多羅法 十五

鉢者。大要有二種。鐵鉢。泥鉢。謂瓦鉢 不得畜金銀寶鉢。及木鉢。本鉢同外道 石鉢。石鉢濫佛 ○僧祇律云。法衣應器。常與身具。譬如鳥飛。毛羽自隨。不應離宿。○毘尼母經。及十誦律云。鉢是諸佛標誌。不得雜用。及洗手面。敬之如目。○律無受詞。準十誦律加受法。受者持鉢。至一知律比丘比丘尼所。將鉢交與前人。對立合掌。說云。

大德大姊一心念。我某甲比丘比丘尼 此鉢多羅。應量受。常用故。三說。前人云

善。答爾。

說已。前人向受者。將鉢一舉。受者雙手接鉢。放桌上。禮謝前人。持鉢而去。○若欲捨舊鉢時。（謂破不堪用者）禮儀同上。雙手捧鉢。如是捨云。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）此鉢多羅。先受持。今捨。（一說。前人云）善。

答爾。

說已。將鉢放桌上。一拜問訊。持鉢而去。

展轉淨施法　十六

衣犍度云。淨施有二種。一眞實淨施。二展轉淨施。眞實淨施

者。是淨施與人也。展轉淨施者。乃作方便法也。〇故薩婆多論云。九十六種。無淨施法。佛大慈大悲。方便力故。敎令淨施。是方便施。非是眞施也。令諸弟子。得畜長財。而不犯戒。

請施主法 1

薩婆多論云。除錢及寶。一切長財。盡五衆邊作淨。應求持戒多聞有德者。而作施主。後設得物。於一比丘邊說淨主名。而說淨法。若淨主死。遠至異國。更求淨主。〇若欲請時。具修威儀。至一（比丘／比丘尼）所。一拜問訊。對立合掌。如是請云。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）今請大德（姊）作衣藥鉢展轉淨施主。

願大德姊為我作衣藥鉢展轉淨施主。慈愍故。三說。前人云 善。答 爾。

說已。再一拜問訊而去。

正說淨法 2

欲說淨者。持長衣至一知律比丘比丘尼所。一拜問訊。雙手捧衣。

對立說云。

大德姊一心念。此是我某甲比丘比丘尼長衣未作淨。如未成衣。應云長衣財為淨故施與大德姊為展轉淨故。受淨者應云

大德姊一心念。汝有是長衣未作淨。為淨故與我。我今受之。受者接彼衣在手中言 汝施與誰。彼應言 施與某甲。受淨者言

大德(姊)一心念。汝是長衣未作淨。爲淨故與我。我今受之。受已汝與某甲。是衣某甲已有。汝爲某甲善護持著用。隨因緣。一說。彼答云爾。

說已。一拜問訊。受淨者將衣。向彼一舉。彼雙手接衣。接已再一舉。卽持衣而去。〇展轉淨施者。若問主若不問主。隨意著用。其長鉢殘藥說淨亦爾。唯更其長衣名爲異。

眞實淨施法 十七

彼說淨者。持長衣。至一知律(比丘比丘尼)所。一拜問訊。雙手捧衣。對立說云。

大德（姊）一心念。我某甲（比丘／比丘尼）有此長衣未作淨。今爲淨故。捨與大德（姊）爲眞實淨故。（一說。前人云）善。（答）爾。說已。將衣交與前人。一拜問訊而去○此衣已捨屬於他人。故衣犍度云。眞實淨施者。應問主然後得著。其長鉢殘藥。說淨亦爾。唯更其長衣名爲異。

心念說淨法 十八（尼無）

此心念說淨。唯聽獨住比丘。無同居衆。離僧伽藍。遠聽於比丘或沙彌邊。但有親厚知識意者。任其稱名與取。若非獨住比丘。必須對首說淨。如法行持也。○按五分律。爲獨住比丘

開緣。聽作遙示淨施。說淨者。具修威儀。持衣至佛前。禮佛三拜。問訊。長跪。雙手捉衣。心生口言。

我某甲比丘。此長衣。淨施與某甲。從彼取用。（獨淨施法至十一日。復應如前法心生口言）

我某甲此長衣。從某甲取還。（一說）

說已。站起。將衣放桌上。再禮佛三拜問訊。○五分律云。然後更如前法受持淨施。（此謂恐捨心難斷。故須常常轉換說淨。如上作法。每隔十日一次。如後遇有同梵行者。當再對首說淨爲最佳。以免十日一次心念說淨也。

心念受三藥法　十九（尼無）

若獨住比丘。有病緣須服三種藥者。準義加法。亦應心念受之。則免失法。犯突吉羅罪。

受非時漿法 1

先以水濡之爲淨。然後持漿。心念口言。

我某甲比丘。今有渴病緣故。此某非時漿。爲經非時服故。今受。三說

受七日藥法 2

當於午前。先淨洗手。受取其藥。心念口言。

我某甲比丘。今為某病因緣故。此酥七日藥。為欲經宿服故。今受。三說

餘者隨病隨藥稱說。病有四種。藥有五種。脂有五種。見前七日藥中。

受盡形壽藥法 3

先淨洗手。受取其藥。心念口言。

我某甲比丘。有某病因緣。此某盡形壽藥。為欲共宿長服故。今受。三說

盡形壽藥者。見前盡形壽藥中。

附錄說明

一・略明對首其上座於下座前受捨說淨者。則彼此向上一拜。問訊。對立說云。若是同戒。或戒臘相等者。作法亦爾。若下座對上座前受捨說淨者。必須禮足。長跪合掌。對說。

二・明袈裟條數。僧祇律云。五條應一長一短。七條乃至十三條兩長一短。十五條三長一短○四分律云。應五條不應六條。應七條不應八條。應九條不應十條。乃至十九條。不應二十條。若過是條數不應畜。○但我國自唐朝以來。即依四分律受戒。此僧伽作持。乃遵照四分律。故云十九條矣。

三明尼師壇。義淨律師云。坐具制意。本謂襯替臥具。恐有所損。不擬餘用。然其大量與自身等。頂上餘有一磔手在。斯乃正與臥具相當。若其量小。不堪替臥。禮拜敷其坐具。五天所不見行。其所須者。但擬眠臥之時。護他氈席。若用他物。新者並須安替。如其己物。故則不須。勿令污染。虧損信施。非為禮拜所用。

釋義

薩婆多論 具云。薩婆多毘尼毘婆沙

根本律 具云。根本說一切有部毘奈耶。原為薩婆多部。弗若多羅共鳩摩羅什二位律師譯名為十誦律。義淨律師譯名為根本說一切有部毘奈耶。

本律 謂四分律。此僧伽作持是依四分律為主故云本律

僧祇支 譯曰

覆膊衣，掩腋衣，爲長方形之片衣，袈裟之下掛也，廣四肘長二肘，袈裟直著於身易著汗垢故用下掛其著法如掛袈裟自右方之腋下交搭於左肩之上

覆肩衣 其衣廣長亦如僧祇支法，覆肩衣爲覆右肩上，僧祇支爲覆左肩上，是比丘尼受持五衣中之二衣也

邪命得衣 以是邪心貪求利養，如爲利而賣法，禮佛誦經，打餓七，斷食等事，令白衣生敬心，所獲之臟物都是邪命物，這邪命物是違背佛法，若造衣鉢湯藥皆不成受用的

淨人 奉侍比丘僧之俗人也，其人解比丘之淨語故稱曰淨人

非時 從日中至次日，明相未出以來名爲非時

閻浮菓 其形如沈苽大，紫色酸甜

舍樓伽 此云藕根是也

波樓師 或云波漏師，善見律云，此是菴羅果，或云菴沒羅菴摩羅其果似桃非桃

蒁菓 本草曰蒁仁，莖間有刺，實如耳璫，圓扁有紋，紫赤色可食

羆 音陂，似熊而體大，長約六七尺，毛色褐黑，壽命可達五十年，多產北方，俗呼人熊

修修羅 是屬獸類，但不見翻譯

分衣物羯磨篇第陸

欲敘此篇。略分為二。第一門五衆得施分衣法。第二門五衆無常分物法。

第一門　五衆得施分衣法

時現前得施法　一

律云。時有比丘在異住處結夏安居已。復於餘處住。彼不知

當於何處取安居物。佛言。聽住日多處應取。若二處具等。聽各取半。又云。時衆僧得夏安居衣。僧破爲二部。佛言。應數人多少分。若未得安居衣。僧破爲二部。佛言。亦應數人分。若人多不易數知。可行籌分之。

非時現前得施法 二

時王舍城。諸優婆塞。聞佛聽諸比丘畜檀越施衣。即遣人大送種種好衣。與諸比丘。諸比丘不知云何。佛言聽分。不知云何分。佛言。當數人多少。若十人爲十分。乃至百人爲百分。分時好惡相參。分者不應自取分。使異人取分。不應自擲籌。聽

不見者擲籌分之。

時僧得施法 三

時有比丘。未分夏衣便去後比丘分夏衣。餘比丘不敢取去者分。諸比丘不知成分不。佛言成分。應相待。亦應囑授後人受夏衣分。分此應白二羯磨。差一人令分。○其羯磨法例於後見第七科。

時有異住處。一比丘住。時現前僧大得可分衣。諸比丘不知云何。佛言。若有一比丘住處。大得現前僧可分衣。若有客比丘來。若四人若過四人。應持衣與一比丘。令白二羯磨分。若

有三人應彼此共三語受共分。若二人共三語受共分。若一人應心念口言。

此是我物。三說、詳細儀式見後第十科

其差分衣人羯磨法。及對首分衣法。一切作法儀式具例於後。見第七科。

非時僧得施法　四

律云。時有住處。現前僧大得可分衣物。諸比丘不知云何。佛言聽分。復不知云何分。佛言。應數人多少。若十人若二十人。乃至百人爲百分。若有好惡當相參分。分衣時。有客比丘數

數來。分衣疲極。佛言。應差一人令分。白二羯磨應如是與。其羯磨法例於後。見第七科。

二部僧得施法　五

時有異住處二部僧。多得可分衣物。時比丘僧多。比丘尼僧少。佛言。應分作二分。若無比丘尼。純式叉摩那。亦應分作二分。若純沙彌尼。亦應分作二分。若無沙彌尼。比丘僧應分。若比丘少。比丘尼多。佛言。應分作二分。若無比丘。純沙彌。亦應分作二分。若無沙彌。比丘尼應分。〇作是分已。各持至本處。作羯磨差一人令分。羯磨法例於後。見第七科。

二部現前得施法　六

爾時世尊三月靜坐思惟。唯除一供養人。時有六十阿蘭若持三衣比丘往至佛所。爲佛所讚。諸非阿蘭若持三衣比丘。捨長衣成大積聚。佛言。應布施衆僧。若與一人聽與比丘尼非衣。若行波利婆沙摩那埵比丘。應與分。諸被呵責羯磨擯出羯磨。依止羯磨。遮不至白衣家羯磨。不見舉羯磨不懺舉羯磨。惡見不捨舉羯磨。被如是諸羯磨人。應置地與若使人與。沙彌應等分與。若不和合應與半。若半不聽應三分與一。若守僧伽藍人四分與一。若不與不應分。若分如法治。（若

僧和合。守僧伽藍人。可等分與。或與半）。

集僧分衣羯磨法　七

其受事人。將所應分之衣物。盡持來至僧中。若有三寶事。及病緣者。聽與欲。應先口差一堪能者。界內各處受欲。待彼受欲者同堂已。時至集僧。

大衆聞犍椎聲已。整齊威儀。至作法處。對面立班。其知事人。看大衆都集齊已。方去請和上。待和上到作法處已。維那師云。大衆一齊向上排班禮佛三拜。大衆聽磬聲三拜問訊已。維那師再云。大衆頂禮和上三拜。和上云。禮佛一拜。大衆即

一拜問訊已。仍轉身對面站。和上云。請諸位坐下。說已。和上亦隨坐下。

作前方便

若有未受具戒者。先遣出。和上問維那師答。

僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。 不來諸比丘（比丘尼） 說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云

大德（大姊） 僧聽。某甲比丘（比丘尼） 某甲比丘（比丘尼） 我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說。和上云 善。答 爾。說已坐下○若無說欲者則答此衆無說欲者 僧今和合何所作爲。答 分衣羯磨。

差分衣人法

準律。應差具五德者分物。五德者。一不愛。二不恚。三不怖。四不痴。五知分未分。律云。衆中當差堪能羯磨者。若上座。若次座。若誦律。若不誦律。堪能羯磨者。如是白二羯磨差。

大德（大姊）僧聽。若僧時到。僧忍聽。僧差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人。白如是。

大德（大姊）僧聽。僧差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人。誰諸長老（大姊）忍。僧差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人者默然。誰不忍者說。僧已忍。差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人竟。僧忍默然故。是事如是持。

付分衣人物法

既差分物人已。應須將衣物付與彼人作分。羯磨者如上白二羯磨與。

大德（姊）僧聽。此住處若衣若非衣。現前僧應分。若僧時到。僧忍聽。僧今持是衣與某甲比丘（比丘尼）彼某甲當還與僧。白如是。

大德（姊）僧聽。此住處若衣若非衣。現前僧應分。僧今持是衣與某甲比丘（比丘尼）彼某甲當還與僧。誰諸長老（大姊）忍。此住處若衣若非衣。現前僧應分。僧今持與某甲比丘（比丘尼）彼某甲當還與僧者默然。誰不忍者說。僧已忍。持是衣與某甲比丘（比丘尼）彼某甲當還與僧

竟。僧忍默然故。是事如是持。

作此法已。受差（比丘 比丘尼）隨人多少。取其衣物依數分之。律云。分物時有客比丘來。佛言應與分。作分竟（謂將物已分開也）未擲籌時來。應與分。擲籌時來。應與分。擲籌竟來。个應與分。

四人直分物法 八

若但四人。不成差不成付。應直作分物法。但不說欲。一人應作如是白二羯磨。

大德（姊）僧聽。此住處若衣若非衣。現前僧應分。若僧時到。僧忍聽。今現前僧分是衣物。白如是。

大德（姊）僧聽。此住處若衣若非衣。現前僧應分。今現前僧分是衣物。誰諸長老（大姊）忍。此住處若衣若非衣。現前僧應分。今現前僧分是衣物者默然。誰不忍者說。僧已忍。今現前僧分是衣物竟。僧忍默然故。是事如是持。

作是羯磨已。一人將衣物分成四分。然後各持一分而去。

對首分物法 九

律云。若有三人應彼此共三語受共分。一人應作如是白云。

長老（大姊）憶念。此住處若衣若非衣。現前僧應分。此處唯有我等三人。此物應屬我等。三說

餘二人亦如是三說。作是說已。一人將衣物分成三分。各持一分而去。〇若二人分物者。一人先作如是說云。

長老大姊憶念。此住處若衣若非衣。現前僧應分。此處唯有我等二人。此物應屬我等。三說

餘一人亦如是三說。作是說已。將衣物分成二分。各持一分而去。

心念分物法 十 尼無

律云。若一人應心念口言。

此住處若衣若非衣。現前僧應分。此處唯有我一人。此物應屬

我。三說

第二門　五衆無常分物法

僧祇律云。若病者死。若有共行弟子依止弟子。持戒可信者。得與戶鉤。若不可信者。當持戶鉤與知事人。供養舍利料理竟。然後出彼衣物。○毘尼母經云。分亡比丘物法。先將亡者去藏殯已。衆僧還來到寺。現前僧應集。集已取亡比丘物著衆僧前如法分之。

準本律云。若比丘死。若多知識無知識。一切屬僧。時諸比丘分僧園田菓樹。又分別房及屬別房物。又分銅瓶銅瓮斧鑿。

又分繩床木床坐褥臥褥枕。又分車輿守僧伽藍人。又分水瓶・澡罐・錫杖・扇。又分鐵作器・木作器・陶作器・皮作器・竹作器。佛言。皆不應分。屬四方僧。氍毹廣三肘長五肘毛長三指。剃刀衣鉢坐具針筒具夜羅器。現前僧應分。

集僧羯磨分物法 一

同寺大衆。送亡僧藏殯事畢。還來寺中。若無戒場。先應口差一人。於界內各處索欲已。方敎鳴鐘三下。若無鐘卽打板。大衆聞之。各整威儀。至作法處。衆集齊已。其知事人去請和上。待和上到作法處已。○維那師呼云。

大衆一齊向上排班禮佛三拜。

大衆聽磬聲三拜問訊已。○維那師再云。

大衆頂禮和上三拜。(和上云)禮佛一拜。

大衆一拜問訊已。○和上云。

請諸大(德姊)坐下。

說已。和上亦隨坐下。

看病人對僧捨物法

十誦律云。病比丘死。無看病者。取衣物浣洗曝晷擗。徐擔入

僧中。本律云。其看病人。持亡者衣物來至僧中。居中向上禮

僧足問訊已。合掌白云。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）於此（彼）住處命過。所有衣物。此住處現前僧應分。（三說。一拜問訊復位）

毘尼母經云。並取衣物著衆僧前。遣一人分處可分物。不可分物各別一處。

作前方便

若有未受具戒者。先遣出。和上問維那師答。

僧集否。（答）僧已集。和合否。（答）和合。未受具戒者出否。（答）此衆無未受具戒者。不來諸比丘（比丘尼）說欲有否。（持欲者答）有。（即起合掌說云）

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）某甲比丘（比丘尼）我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。（一說•和上云）善。答爾。（說已坐下○若無說欲者則答此衆無說欲者）僧今和合何所作爲。答分亡僧衣物羯磨。

賞看病人物法

律云。僧問看病人言。病者有囑授不。誰負病者物。病者負誰物。佛言五法成就。應與看病人物。一知病人可食不可食•可食應與。二不惡賤病人大小便唾吐。三有慈愍心•不爲衣食。四能經理湯藥•乃至差若死。五能爲病者說法•令病者歡喜•己身於善法增益。有如是五法。應取病人衣物。

僧祇律云。不應得者。暫作不應得。差作不應得。樂福德作不應得。邪命作不應得。應得者。佛言。欲饒益故。下至然一燈炷。欲令病人除差應得。

和上云。

羯磨者作法。賞看病人物。

羯磨者雙手捧三衣・鉢・坐具等物。白二羯磨云。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）命過。所有（三衣・鉢・坐具・針筒盛衣貯器隨當時有者稱說）此現前僧應分。若僧時到。僧忍聽。僧今與某甲看病比丘（比丘尼）白如是。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）命過。所有三衣・鉢・坐具・（針筒盛衣貯器）此現前僧應分。僧今與某甲看病比丘（比丘尼）誰諸長老（大姊）忍。僧與某甲看病

比丘（比丘尼）三衣・鉢・坐具（針筒・盛衣貯器）者默然。誰不忍者說。僧已忍。與某甲看病比丘（比丘尼）三衣・鉢・坐具（針筒・盛衣貯器）竟。僧忍默然故。是事如是持。

作是白已。將三衣・鉢・坐具等物與彼。其瞻病者出衆。先禮謝大衆。居中向上。一拜問訊已。然後雙手接過衣鉢坐具等物。

差分物人法

衆中當差堪能羯磨者。作如是白二羯磨差。

大德（大姊）僧聽。若僧時到。僧忍聽。僧差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人。白如是。

大德（姊）僧聽。僧差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人。誰諸長老（大姊）忍。僧差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人者默然。誰不忍者說。僧已忍。差某甲比丘（比丘尼）爲僧作分物人竟。僧忍默然故。是事如是持。

付分衣人物法

既差分物人已。應須將衣物付與彼人作分。羯磨者如上白二羯磨與。

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）命過。所有若衣若非衣。此現前僧應分。若僧時到。僧忍聽。僧今持是衣與某甲比丘（比丘尼）某甲比丘（比丘尼）當還與僧。白如是。

大德（大姊）僧聽。某甲（比丘／比丘尼）命過。所有若衣若非衣。此現前僧應分。僧今持是衣與某甲（比丘／比丘尼）某甲（比丘／比丘尼）當還與僧。誰諸（長老／大姊）忍。某甲（比丘／比丘尼）命過。所有若衣若非衣。此現前僧應分。僧今持是衣與某甲（比丘／比丘尼）某甲（比丘／比丘尼）當還與僧者默然。誰不忍者說。僧已忍。持是衣與某甲（比丘／比丘尼）某甲（比丘／比丘尼）當還與僧竟。僧忍默然故。是事如是持。

作此法已。受差（比丘／比丘尼）隨人多少。取其衣物依數分之。律云。分物時有客比丘來。佛言應與分。作分竟（謂將物已分開也）未擲籌時來。應與分。擲籌時來。應與分。擲籌竟來。不應與分。（沙彌／沙彌尼）若和合等分。若不和合二分與一。又不和合三分與一。守僧伽

監人應四分與一。若不和合不應分若分如法治。

四人直分物法 二

若五人住者。一人終亡。先將亡僧去藏殯已。還來寺中。四人共集。其看病人。將亡者所有衣鉢坐具等物。盡持來至僧前。應作直分羯磨。但不說欲。

其看病人當作如是白云。

大德(姊)僧聽。某甲(比丘 比丘尼)於此住處命過。所有衣鉢坐具等物。此住處現前僧應分。(三說已。復位)

餘三人量德賞物。一人雙手捧衣物白云。

二（長老／大姊）憶念。某甲（比丘／比丘尼）命過。所有衣鉢等物。此現前僧應分。我等持是衣鉢與某甲看病（比丘／比丘尼）（三說）

說已。將衣鉢與之。其看病者雙手接之。自餘輕物作直分白二羯磨。一人白云。

大德（姊）僧聽。某甲（比丘／比丘尼）命過。所有若衣若非衣。此現前僧應分。若僧時到。僧忍聽。今現前僧分是衣物。白如是。

大德（姊）僧聽。某甲（比丘／比丘尼）命過。所有若衣若非衣。此現前僧應分。今現前僧分是衣物。誰諸（長老／大姊）忍。某甲（比丘／比丘尼）命過。所有若衣若非衣。此現前僧應分。今現前僧分是衣物者默然。誰不忍者說。僧已忍。今現前僧分是衣物竟。僧忍默然故。是事如是持。

作是羯磨已。一人將衣物分成四分。然後各持一分而去。

對首分物法 三

毘尼母經云。四人共住。一人終亡。應作展轉分捨衣物已。若無看病者則已。如有看病者。彼亦如上持亡僧衣鉢坐具等物置衆前。作如是言。

二長老大姊憶念。某甲比丘比丘尼於此住處命過。所有衣鉢坐具等物。此現前衆應分。三說已。復位

餘二人應酌量賞物。一人捧衣物。白第二人云。

長老大姊憶念。某甲比丘比丘尼命過。所有衣鉢等物。此現前衆應分。我

等持是衣鉢與某甲看病比丘／比丘尼三說

說已。將衣鉢與之。其看病者雙手接之。自餘輕物。準本律。應彼此三語受共分。一人白云。

二長老／大姊憶念。某甲比丘／比丘尼命過。所有若衣若非衣。此現前衆應分。此物應屬我等。三說

餘二人亦如是三說。作是說已。一人將衣物分成三分。各持一分而去。○若二人分物者。其賞勞者。應直付與之。然後一人先作如是云。

長老／大姊憶念。某甲比丘／比丘尼命過。所有若衣若非衣。此現前衆應分。此物應屬我等。三說

餘一人亦如是三說。作是說已。將衣物分成二分。各持一分而去。

心念分物法 四 尼同

毘尼母經云。一相應法者。二人共住。一人命過。在者應取亡者衣鉢坐具等物。當心念口言。

此某甲 比丘 比丘尼 於此住處命過。所有衣鉢坐具等物。此現前僧應分。此處唯有我一人。此物應屬我。三說

作是說已。手執物故。後來客 比丘 比丘尼 不應與分。若比丘尼二人共住。一人命過。在者應持衣鉢到比丘尼寺院共住。或覓

伴來共住。何以故。佛制比丘尼不得獨住獨宿故。

無住處攝物法 五

律云。時有比丘。遊行到無比丘住村。到已命過。不知誰應分此衣鉢。白佛。佛言。彼處若有信樂優婆塞若守園人。彼應掌錄。若有五衆出家人前來者應與。若無來者。應送與近處僧伽藍。若比丘尼遊行到無僧尼住村命過者。所有衣鉢亦爾。

釋 義

五衆（一比丘。二比丘尼。三式叉摩那。四沙彌。五沙彌尼） 時現前（時者。謂夏安居期中） 非時現前（非時者。謂非夏安居

期中，卽平常時也

非衣 南山律云，非衣相，靈芝律師云，非衣相，卽衣財，卽可作衣之財料

氍氀 氀與毺同，織毛褥也，蹙毛編織而出頭

擗 音闢，析也

具夜羅器 此云隨鉢器，法寶解云，卽匙筯鍵鎡等，筯卽箸的俗字○梵語鍵鎡，毘尼母經譯爲淺鐵鉢○十誦律云，鉢半大，鍵鎡小，鍵鎡○本律云，鍵鎡入小鉢，小鉢入次鉢，次鉢入大鉢○據鍵鎡乃是四鉢中最小者，一往律家呼爲鐼子，鐼音訓，然徧查諸部律中，並無鐼子，又按海篇，鐼音墳，鐵也，又音飾也，又音奔，平木器也，字彙音訓，而是鐵屬也，與錛同，亦平木器也，不知此名起自何人也

暫作 謂暫作不作

差作 謂僧差作

樂福德作 謂自爲福德故看病

邪命作 謂希望衣食故看病

度沙彌授十戒篇第柒

度人出家。原爲紹隆佛種。使佛法流傳不絕。首先重於師資。凡爲師者。必須精通戒律。具足行解。而有智慧。能教授弟子者。方可與人作師授戒。受人依止也。若是不明戒律者。切勿收徒攝衆。故善見律云「若不解律。但知修多羅。阿毘曇。不得度沙彌。受人依止。以律師能持律故。佛法住世五千年」又五百問云。「比丘都不誦戒。又不知種種僧事。而多度人。或作三師。有所犯否。答此人尚不應受人信施。況復度人。」

欲作師者。必須愼重也。

復次度人出家。必須愼重揀擇根器。當知出家。非人人皆能之事。故僧祇律云。「若年滿七歲解知好惡。應與出家。若減七十臥起須人。不聽出家。若過七十能有所作。亦不聽度。年滿七十康健能修習諸業。聽與出家。若太老太小。已度出家。不應驅出。然爲師者。得越毘尼罪。」縱然年齡不老不小。如不能修習諸業。亦不應度。若度出家。徒增佛法之累贅也。○不得度奴。○不得度賊。五分律云。有賊厭作惡業。求出家。聽將不識處與出家授具○不度負債人。善見律云。有人爲償債。得出家。○不度官人。善見律云。食祿盡。得出家。若白王。王

聽。亦得出家。○父母不聽、不得度令出家、善見律云。若有餘方餘國度出家。不須問父母。○不度五種病人。謂癩病。癰疽。白癩。乾痟。顛狂。○六根不具。殘疾陋劣。皆不聽度。○若二根。黃門。男相不具足。皆非根器。不聽出家。○不度五逆罪人。謂殺父。殺母。殺阿羅漢。破和合僧。惡心出佛身血。壞比丘尼淨行者。不聽出家。謂壞清淨持戒比丘尼也。○不度邊罪人。謂曾作比丘時。犯四重戒。名爲邊罪。○若是外道來求出家者。準律須四月僧中共住觀察。其心純善。能悅衆僧意者。聽度出家授戒。此人受戒後。還去作外道。名破內外道。再來不聽出家。

按僧祇律云。「若欲新出家者。應爲說出家有種種苦事。嚴持戒律。過中不食。多坐少臥。精進行道。多學問。言能否。若答言能者。方度出家。」既度出家已。準十誦律。及毘尼母經。先與剃髮著袈裟已。然後授與三歸五戒。次與出家授沙彌十戒。

選處設座一

按律云。令在露地。香湯灑之。周圍七尺。四角懸幡。今時多在大殿。或在法堂。若在法堂。須設佛像。佛前並須供列香花燈燭果品。○和上及阿闍黎二師之座。當須左右對設。今多正

背佛像而坐。大乘尊敬。罪過匪輕。資持記云。「然多有背佛設座而坐。無知慢聖愼勿倣之。」然多有背佛設座而坐。無知慢聖愼勿倣之。」諸有智者幸宜改過。○上座引禮師之座。在和上左下。○下座引禮師之座。在阿闍梨右下。○然衆僧之座。兩邊隨宜鋪設。○佛前正中並排設二拜墊。次前再置一拜墊。○彼之父母尊長等若有來者。應於殿堂外蔭凉處坐。若是冷天在暖室中坐。

新出家者。先剃去四周圍髮。當留頂上少許髮。梵語謂之周羅。此云小髻。用香湯洗浴身體。善見律云。「以香湯洗浴。除白衣氣。」即著圓領衫褲及海青。猶不得披袈裟也。

鳴犍椎集僧 二

鳴鐘三下。或打板。（無鐘即打板）衆僧集竟。先禮佛三拜。問訊已。對面立。二引禮師。引新出家者。去迎請二師。二引禮師鳴引磬前行。新出家者隨後。到二師前。二引禮師左右對立。敎新出家者。頂禮和上及阿闍黎三拜。二師齊云一拜。一拜問訊已。二引禮師雙鳴引磬前行。新出家者次行。阿闍黎及和上隨後行。進殿堂已。二引禮師至佛前左右對立。新出家者於傍而立。二師至拜墊就位。新出家者亦到拜墊就位。大衆同唱香讚時。二師左右同行。至佛前拈香禮佛。新出家者。亦隨後

拈香禮佛。

維那師舉云。

爐香乍爇。法界蒙熏。諸佛海會悉遙聞。隨處結祥雲。誠意方殷。諸佛現全身。

南無香雲蓋菩薩摩訶薩。三遍

香讚畢。和上及阿闍黎二師登座。衆僧亦隨坐下。

作前方便　三

此作前方便。及剃髮白僧。出家白僧。若唯有三比丘。或二比丘者。不須作白。若有四比丘。或四比丘以上。必須作白。若有

在家人觀禮者。先請出殿堂外。令新出家者到殿堂外。在眼見耳不聞處立。

和上問維那師答。

僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。 不來諸比丘說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云

大德僧聽。某甲比丘。我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說。和上云善。答 爾。說已坐下〇若無說欲者則答此衆無說欲者 僧今和合何所作爲。答 爲某甲剃髮授沙彌戒羯磨。

剃髮白僧 四

四分律云。若欲在僧伽藍中剃髮。當白一切僧。若不得和合。房房語令知已與剃髮。僧若和合。當作白已。然後與剃髮。

阿闍梨合掌作如是白。

大德僧聽。此某甲。欲求某甲比丘剃髮。若僧時到僧忍聽。與某甲剃髮。白如是。

初某甲。說新出家者名字。次某甲說和上名字。後某甲。又說新出家者名字。

請和上五

下座引禮師起坐。至衆前居中向上。合掌問訊已。即到殿堂

外。引新出家者至佛前。教禮佛三拜。問訊已。復引至和上前。教頂禮和上三拜。和上云一拜。一拜問訊已。復教長跪合掌。

引禮師云。

善男子。我今教汝請和上。請師之法。汝應自陳。恐汝未能。我今教汝。

大德一心念。我某甲。今請大德爲和上。願大德爲我作和上。我依大德故。得出家受沙彌戒。慈愍故。三說

和上報云。

爲汝作出家和上。

說已。教新出家者起。頂禮和上三拜。問訊。

請阿闍棃 六

未曾有因緣經云。「羅睺羅出家。佛命舍利弗爲和上。目揵連爲阿闍棃」又五百問事云。「二人得度沙彌。一人不合。」教請和上已。次引至阿闍棃前。教頂禮阿闍棃三拜。阿闍棃云一拜一拜問訊已。復教長跪合掌○引禮師云。

善男子。我今教汝請阿闍棃。請師之語。汝應自陳。恐汝未能。我今教汝。

大德一心念。我某甲。今請大德爲阿闍棃。願大德爲我作阿闍棃。我依大德故。得出家受沙彌戒。慈愍故。三說

阿闍黎報云。

爲汝作出家阿闍黎。

辭親脫俗 七

引禮師。復引至和上前。教長跪合掌。

和上鳴尺云。

善男子。汝今剃髮出家。要發廣大心。上求佛道。下化衆生。若能如是。諸佛必定降臨加持。以法甘露。流入汝心。永爲道種。精勤修習。洗脫塵勞。以禮誦之善。迴向父母。以行道之福。用報國恩。故度人經云。「流轉三界中。恩愛不能脫。棄恩入無畏。眞是報

恩者。」當知出家之人。高超俗情。爲世福田。國王不得而臣。父母不得而子。堪受人天恭敬供養。是故出家著袈裟已。不得再向國王父母作禮。況餘人乎。當念父母生汝養育恩重。汝今專情拜辭父母尊長竟。再來道場爲汝剃髮。

說訖。引禮師。敎新出家者起。一拜問訊已。引出殿堂外。至彼父母尊長前。三拜謝恩。若彼父母未來。或已去世。至牌位前。三拜謝恩。

灌頂八

引禮師。引新出家者至阿闍棃前。敎長跪合掌。

阿闍黎鳴尺云

善男子。汝從無量劫中。深植善根。故得今日。值佛出家。剃髮染衣。而修菩提之行。然其行不孤成。必有戒生。戒德熏修。定水湛然。般若妙智。因斯而發。由此智故。則無始無明。悉皆照破。未來生死種子。從此凋謝。我今以甘露水。灌汝頂門。令汝身心清涼。煩惱消除。不假修治。便成法器。

說已。阿闍黎即取香湯。以指滴少許。灌於新出家者頂門。說偈言。

善哉大丈夫。　能了世無常。　捨俗趣泥洹。

希有難思議。

說已。教新出家者起。一拜問訊。此偈阿闍梨一人直聲自說。○行事鈔資持記云。以香湯灌頂者使身器清淨。堪受善法故。

剃髮著袈裟 九

引禮師。引至和上前。教長跪合掌。○準律。和上爲剃頂髮時。應先三問。今爲汝剃去頂髮許否。若言不者。應言隨汝意去。若言剃者。應可剃除。

和上鳴尺云。

善男子。汝今頂上最後之髮。梵語謂之周羅。此云小髻。謂汝從

無始劫來。因此而結集煩惱。不能出離生死。汝今欲出生死。惟師能斷之。

和上執刀問云。我今爲汝剃去頂髮。許否。

新出家者答言。爾。

三問。三答。三刀剃除。和上爲剃頂髮時。大衆同唱出家偈云。

毀形守志節。　割愛無所親。　出家弘聖道。　誓度一切人。

剃頂髮已。和上授與袈裟。得已頂戴受。受已復還和上。如是

三反已。和上親爲著袈裟時。說偈言。

大哉解脫服。無相福田衣。披奉如戒行。

廣度諸衆生。

說已。敎新出家者起。一拜問訊。此偈。和上一人直聲自說。○

所著之袈裟。乃是安陀會縵條衣。即五條不割截也。

授三歸五戒 十

引禮師。引至阿闍黎前。敎長跪合掌。○準十誦律及毘尼母

經云。剃髮著袈裟已。先授三歸五戒已。次授出家沙彌十戒。

僧祇律及五分律云。先授三歸五戒。次與出家授沙彌十戒。

〇若是受過三歸五戒者來求出家。卽不必再受三歸五戒。應卽與剃髮著袈裟。白僧出家授沙彌十戒。

阿闍黎云。

善男子。法如大海。漸入漸深。汝旣出家。應先受三歸五戒。方得近事大僧。次受沙彌十戒。乃可同僧利養。事在專誠。不可慢易。善男子。今當歸依佛法僧三寶。歸依之語。恐汝未能。我今敎汝。

阿闍黎嗚尺敎云。

我某甲。盡形壽。歸依佛。歸依法。歸依僧。三說、三拜

我某甲。歸依佛竟。歸依法竟。歸依僧竟。從今日起。盡形壽。爲佛優婆塞。如來至眞等正覺是我世尊。慈愍故。三說、三拜

授五戒相 十一

復敎新出家者。長跪合掌。

阿闍棃鳴尺云。

善男子。上來授汝三歸三結。已得戒體。若欲識相護持不犯者。我今示汝戒相。汝當至心合掌。我爲汝說。

阿闍棃復鳴尺云。

盡形壽。不殺生。是優婆塞戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不偷盜。是優婆塞戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不邪婬。是優婆塞戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不妄語。是優婆塞戒。能持否。答言能持。
盡形壽不飲酒。是優婆塞戒。能持否。答言能持。
上來五支淨戒。一一不得犯。汝能持否。答言能持。
此戒相三遍。授已教起。三拜問訊○若僅受過三歸者來求出家。要加授五戒。授文同此。因五戒是由三歸得之。

出家白僧 十二

四分律云。若欲在僧伽藍中度令出家者。當白一切僧。自已然後與出家○遣在家觀禮者先到殿堂外。教新出家者出殿堂外。在眼見耳不聞處立。阿闍梨合掌作如是白。

大德僧聽。此某甲。從某甲比丘求出家。若僧時到僧忍聽。與某甲出家。白如是。若剃髮白僧出家不白僧。越毘尼罪。若二具不白二越毘尼罪。

出家授沙彌戒 十三

作白已。引禮師出殿堂外。引新出家者至阿闍梨前。敎長跪合掌。〇阿闍梨鳴尺云。

善男子。上來三歸五戒。爲入道之初因。超凡入聖之捷徑。次當敎汝出家受沙彌十戒。形備法儀。此稱勤策。依師而住。受利同

僧。是為應法沙彌。汝當至心合掌。隨我語道。

阿闍黎嗚尺教云。

我某甲歸依佛歸依法。歸依僧。隨如來出家。上某下甲為和上。如來至眞等正覺是我世尊。三說三拜

我某甲歸依佛竟。歸依法竟。歸依僧竟。隨如來出家竟。上某下甲為和上。如來至眞等正覺是我世尊。三說三拜

授沙彌戒相　十四

復教沙彌。長跪合掌。〇阿闍黎嗚尺云。

善男子。上來授汝三歸三結出家竟。已得戒體。若欲識相終身

護持不犯者。我今示汝戒相。汝當至心合掌。諦聽受之。我爲汝說。

阿闍梨復鳴尺云。

盡形壽。不殺生。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不偷盜。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不婬欲。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不妄語。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不飲酒。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不得著華鬘。不香油塗身。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不得歌舞倡伎。不往觀聽。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不得高廣大牀上坐。是沙彌戒。能持否。答言　能持。

盡形壽。不得非時食。是沙彌戒。能持否。答言　能持。

盡形壽。不得汎持生像金銀寶物。是沙彌戒。能持否。答言　能持。

此沙彌戒相三遍。三說三拜已。問訊。復教沙彌長跪合掌。

阿闍梨復嗚尺云。

此是沙彌十戒。盡形壽不得犯。汝能持否。答言　能持。汝今受沙彌戒竟。當供養佛法僧三寶。當親近和上及阿闍梨。和上及阿闍梨一切法教。不得違逆。勤修三業。坐禪誦經。勤作衆事。若能如是。則閉三惡道。開涅槃門。於比丘法中。增長正業。得四沙門果。問　汝能如是奉行否。答　能依教奉行。

引禮師。敎沙彌起。一拜問訊已。然後引禮師。敎沙彌禮謝和上及阿闍梨各三拜。和上及阿闍梨各云一拜。次禮謝衆僧再禮謝引禮師已。下座引禮師事畢。至中向上問訊已歸位。

祝讚迴向 十五

和上及阿闍梨下座。衆僧隨起。和上及阿闍梨至佛前拈香。長跪合掌。沙彌亦隨後拈香。長跪合掌維那師長跪合掌白云。

上來剃髮受戒功德。所集良因。奉祝梵釋四王。護法龍天伽藍眞宰。各展威靈。安僧護法。今上國主。聖化無窮。文武官員。高居

祿位。師僧父母。善惡知識。信施檀越。法界衆生。歷代先亡。同登彼岸。

白已起立。大衆同念本師釋迦牟尼佛聖號。

維那師舉云。

南無本師釋迦牟尼佛。

繞念數匝。歸位對面立。同念迴向偈。

維那師舉云。

出家功德殊勝行。　無邊勝福皆迴向。
普願沉溺諸衆生。　速往無量光佛刹。
十方三世一切佛。　一切菩薩摩訶薩。

摩訶般若波羅密。

廻向時。和上及阿闍梨。禮佛三拜。沙彌亦隨後禮佛三拜。廻向畢。大衆禮佛三拜。問訊已。退出殿堂外。沙彌受彼六親拜賀出家離俗。心懷遠大。父母宗親。皆爲作禮。悅其道意。

佛前上大供時。和上至佛前拈香禮佛。沙彌仍隨後拈香禮佛。沙彌父母若已去世者。牌位前上小供時。沙彌用問訊即可。勿須跪拜。

（剃髮授戒功德圓滿）

今述剃髮授十戒儀式。乃是根據律藏。及參考行事鈔沙彌篇。並古德剃髮授戒法事。然近來度人出家。尠有遵行律制

者。多有不如法也。出家既爲建僧設化之初。故今不厭求詳。采擷其要。藉知佛制出家之始末而收徒攝衆度人出家。古制如是其鄭重。吾人能於此制。盡力奉行者。即是主持正法久住於世也。

附剃髮之前預備說明

一、事先灑掃莊嚴殿堂。

二、佛前供列香花。燈燭。果品。

三、預備父母牌位兩座。如父母現在。則用紅牌位安之東方。如父母已去世。則用黃牌位供之西方。如父母本身

有來。則不須牌位。

四、和上桌上。預備戒尺一個。縵條袈裟一頂。剃髮刀一杷。包髮紙一張。

五、阿梨桌上。預備戒尺一個。檀香水一盞。

六、上座引禮師桌上。預備大磬一個。引磬一把。

七、下座引禮師桌上。預備木魚一個。引磬一把。

八、若比丘多者。引禮師不限定二位。可多請一位。則下座引禮師不必動。即第三座引禮師到時起坐。招呼新出家者。請師跪拜等事。

問答釋疑

問曰。按出家功德經云。若復有人。於閻浮提出家持戒一日一夜。乃至須臾清淨出家。利益無量。若復有人破他出家。爲作留難。卽爲劫奪無量善財。當受無量惡果。今摩訶僧祇律云。若欲新出家者。不得便爲說出家之樂。應爲說出家有種種苦事。豈非爲作留難耶。答曰。若是信心出家者。不應留難。若邪因入道。必須揀擇。若是無故阻人出家。則退人善根。如不愼重揀擇。則敗壞佛法。故經中誡親友眷屬。令其不作障緣。律中誡和上及阿闍棃。令其不濫攝衆也。

問曰。準摩訶僧祇律。五分律。十誦律。及毘尼母經皆云。先授與三歸五戒。次與出家授沙彌十戒。是佛正規。設有白衣來求出家。不授三歸五戒。直與出家授沙彌十戒。未審如法否。答曰。若未受過三歸五戒者。必須先授三歸五戒已。次與出家授沙彌十戒。方合律制。倘不授三歸五戒。卽與出家授沙彌十戒者。例同不授沙彌十戒而授具足戒。此人雖有得戒。則二師得越法罪。

尼僧乞畜衆羯磨篇第捌

四分律云。世尊制戒。雖聽度人。而諸比丘尼癡者。度人不知敎授。以不敎授故。不按威儀。著衣不齊整。乞食不如法。處處受不淨食。或受不淨鉢食。在小食大食上。高聲大喚。如婆羅門聚會法。佛言。自今已去。聽僧與授具足戒者。白二羯磨。彼欲度人者。當往比丘尼僧中。作如是求。

鳴犍椎集僧一

若有佛法僧事者。聽與欲。應先口差一堪能者。界內各處受欲。待彼受欲者同來已。方鳴犍椎集僧。大衆聞犍椎聲已。各搭七衣。持坐具。齊集作法處。都集齊已。先禮佛三拜。問訊已。大衆都坐下。

作前方便 二

若有未受具戒者。先遣出。上座問。維那師答。

僧集否。答 僧已集。 和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。 不來諸比丘尼說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云 大姊僧聽。某甲比丘尼。我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說

上座云善。答爾。說已坐下。若說欲者多，不云某甲，則云衆多。若無說欲者，則答此衆無說欲者僧今和合何所作爲。答與某甲比丘尼畜衆羯磨。

乞畜衆羯磨 三

彼欲度人者。當往比丘尼僧中。偏露右肩脫革屣。禮諸比丘尼足。長跪合掌。如作是白。

大姊僧聽。我某甲比丘尼。今從僧乞度人授具足戒。願僧聽我某甲比丘尼。度人授具足戒。三說

與畜衆羯磨 四

作是乞已。比丘尼僧當觀察此人。若不堪敎授。不能與二歲學戒。及二法攝取。法及衣食者。當語言。妹止。勿度人。若有智慧。堪能敎授。與二歲學戒。以二法攝取者。應如是與。〇羯磨者合掌作白。

大姊僧聽。某甲比丘尼。今從僧乞度人授具足戒。若僧時到僧忍聽。僧與某甲比丘尼度人授具足戒。白如是。

大姊僧聽。此某甲比丘尼今從僧乞度人授具足戒。僧今與某甲比丘尼度人授具足戒。誰諸大姊忍僧與某甲比丘尼度人授具足戒者默然。誰不忍者說。僧已忍聽與某甲比丘尼度人授具足戒竟。僧忍默然故。是事如是持。

眾僧與畜眾羯磨已。於後若授人具足戒。或受比丘尼依止。及畜沙彌尼。式叉摩那。是謂如法不犯。如是白二羯磨已眾僧起座。禮佛三拜。問訊已。順序出堂同寮。戒長者先行。

度沙彌尼授十戒篇第玖

度人出家。原爲紹隆佛種。使佛法流傳不絕。首先重於師資。凡比丘尼欲度人者。必須要滿十二歲。精通戒律。具足行解。而有智慧能敎授弟子者。方可與人作師授戒受人依止也。若不明比丘尼戒律者。切勿收徒攝衆。故善見律云。「若不解律。但知修多羅。阿毘曇。不得度沙彌受人依止。以律師持律故。佛法住世五千年」又五百問云。「比丘都不誦戒。又不知種種僧事。而多度人。或作三師。有所犯否。答此人尚不

應受人信施。況復度人。欲作人師。必須愼重也。復次度人出家。必須愼重揀擇根器。當知出家。非人人皆能之事。故僧祇律云「若年滿七歲解知好惡。應與出家。若減七十臥起須人。不聽出家。若過七十能有所作。亦不聽度。年滿七十康健能修習諸業。聽與出家。若太老太小。已度出家。不應驅出。然爲師者得越毘尼罪。」縱然年齡不老不小。如不能修習諸業。亦不應度。若度出家。徒增佛法之累贅也。〇父母不聽。不得度令出家。善見律云。若有餘方餘國度出家。不須問父母。〇夫主不聽。不得度令出家。〇不度負債人。善見律云。有人爲償債得出家。〇不得度婢。〇不度五種病人。

謂癩病。癰疽。白癩。乾痟。顛狂。〇不得度二形人。謂此人有男形女形。亦名二根。〇不度黃門。女黃門者。謂石女是也。〇不度二道合者。謂此人大小便道不別也。〇常漏大小便。涕唾常出者。不聽出家。〇無乳或一乳者。不聽出家。〇血常出者。不聽出家。〇不度五逆罪人。謂殺父殺母殺阿羅漢。破和合僧。惡心出佛身血。此難佛滅後無。依舊文明之。或惡心毀佛形像。破佛塔寺。亦成重罪也〇壞比丘淨行者。不應與出家。謂壞清淨持戒比丘也。〇不度還俗比丘尼。律云。無比丘尼還俗重來出家者。〇不度邊罪人。謂曾作比丘尼時。犯婬・盜五錢・殺人・自稱得聖。名爲邊罪。〇若是外道來求出家者。準律。須四月僧中共住觀察。其心純善。能悅

衆僧意者。可與出家授戒。此人受戒後。還去作外道。名破內外道。若再來不聽出家。

按僧祇律云「若欲新出家者。應爲說出家有種種苦事。嚴持戒律。過中不食。多坐少臥。精勤行道。多學問言能否。若答言能者。聽度出家」既度出家已。準十誦律。及毘尼母經。先與剃髮著袈裟已。然後授與三歸五戒。次與出家授沙彌尼十戒。

選處設座 一

按律云。令在露地。香湯灑之。周圍七尺。四角懸幡。今時多在

大殿。或在法堂。若在法堂。須設佛像。佛前並須供列香花。燈燭。果品。○和上及阿闍棃二師之座。當須左右對設。今多正背佛像而坐。大乖尊敬。罪過匪輕。資持記云。「然多有背佛設座而坐。無知慢聖慎勿傚之」諸有智者幸宜改過。○上座引禮師之座。在和上左下。○下座引禮師之座。在阿闍棃右下。○然衆僧之座。兩邊隨意舖設。○佛前正中並排設兩拜墊。次前再置一拜墊。○彼之父母尊長等若有來者。當於殿堂外蔭涼處坐。若是冷天令在煖室中坐。

新出家者。先剃去四周圍髮。當留頂上少許髮。梵語謂之周羅。此云小髻。用香湯洗浴身體。善見律云。「以香湯洗浴。除

白衣氣」即著圓領衫褲及海青。猶不得披袈裟也。

鳴犍椎集僧 二

鳴鐘三下。或打板。無鐘即打板 衆僧集竟。先禮佛三拜。問訊已。對面立。二引禮師。引新出家者。去迎請二師。二引禮師鳴引磬前行。新出家者隨後。到二師前。二引禮師左右對立。教新出家者。頂禮和上及阿闍棃三拜。二師齊云一拜一拜。問訊已。二引禮師雙鳴引磬前行。新出家者次行。阿闍棃及和上隨後行。進毀堂已。二引禮師至佛前左右對立。新出家者於傍而立。二師至拜墊就位。新出家者亦到拜墊就位。大衆同唱

香讚時。二師左右同行。至佛前拈香禮佛。新出家者亦隨後拈香禮佛。

維那師舉云。

爐香乍爇。法界蒙熏。諸佛海會悉遙聞。隨處結祥雲。誠意方殷。諸佛現全身。

南無香雲蓋菩薩摩訶薩。三遍

香讚畢。和上及阿闍黎二師登座。衆僧亦隨坐下。

作前方便三

此作前方便。及剃髮白僧。出家白僧。若唯有三比丘尼。或二

比丘尼者。不須作白。若有四比丘尼。或四比丘尼以上。必須作白。若有在家人觀禮者。先請出殿堂外。令新出家者到殿堂外。在眼見耳不聞處立。

和上問。維那師答。

僧集否。答 僧已集。和合否。答 和合。未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。不來諸比丘尼說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云

大姊僧聽。某甲比丘尼。我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯磨。一說

和上 善。答 爾。說已坐下○若無說欲者則答此衆無說欲者

云 僧今和合何所作爲。答 爲某甲剃髮授沙彌尼戒羯磨。

剃髮白僧 四

四分律云。若欲在寺內剃髮者。當語一切尼僧令知。若作白已。然後與剃髮。當作如是白。

阿闍棃合掌作白。

大姊僧聽。此某甲欲從某甲比丘尼求剃髮。若僧時到。僧忍聽。爲某甲剃髮。白如是。

初某甲。說新出家者名字。次某甲。說和上名字。後某甲。又說新出家者名字。

請和上五

下座引禮師起坐。至衆前居中向上。合掌問訊已。即到殿堂外。引新出家者至佛前。教禮佛三拜。問訊已。復引至和上前。教頂禮和上三拜。和上云一拜。一拜問訊已。復教長跪合掌。

〇引禮師云。

善女人。我今教汝請和上。請師之法。汝應自陳。恐汝未能。我今教汝。

大姊一心念。我某甲。今求阿姨爲和上。願阿姨爲我作和上。我依阿姨故。得出家受沙彌尼戒。慈愍故。三說

和上報云。

爲汝作出家和上。

說已。敎新出家者起。頂禮和上三拜。問訊。

請阿闍梨 六

未曾有因緣經云。「羅睺羅出家。佛命舍利弗爲和上。目犍連爲阿闍梨。」又五百問事云。「二人得度沙彌。一人不合。一」敎請和上已。次引至阿闍梨前。敎頂禮阿闍梨三拜。阿闍梨云一拜。一拜問訊已。復敎長跪合掌。○引禮師云。

善女人。我今敎汝請阿闍梨。請師之語。汝應自陳。恐汝未能。我

今敎汝。

大姊一心念。我某甲。今求阿姨爲阿闍棃。願阿姨爲我作阿闍棃。我依阿姨故。得出家受沙彌尼戒。慈愍故。三說

阿闍棃報云。

爲汝作出家阿闍棃。

辭親脫俗 七

引禮師。復引至和上前。敎長跪合掌。

和上鳴尺云。

善女人。汝今剃髮出家。要發廣大心。上求佛道。下化衆生。若能

如是。諸佛必定降臨加持。以法甘露。流入汝心。永爲道種。精勤修習。洗脫塵勞。以禮念之善。迴向父母。以行道之福。用報國恩。故度人經云。「流轉三界中。恩愛不能脫。棄恩入無畏。眞是報恩者。」當知出家之人。高超俗情。爲世福田。國王不得而臣。父母不得而女。堪受人天恭敬供養。是故出家著袈裟已。不得再向國王父母作禮。況餘人乎。當念父母生汝。養育恩重。汝今專情拜辭父母尊長竟。再來道場。爲汝剃髮。

說訖。引禮師。教新出家者起。一拜問訊已。引出殿堂外。至彼父母尊長前。三拜謝恩。若彼父母未來。或已去世。至牌位前。三拜謝恩。

灌頂八

引禮師。引新出家者至阿闍梨前。敎長跪合掌。

阿闍梨鳴尺云。

善女人。汝從無量劫中。深植善根。故得今日。值佛出家。剃髮染衣。而修菩提之行。然其行不孤成。必有戒生。戒德熏修。定水湛然。般若妙智。因斯而發。由此智故。則無始無明。悉皆照破。未來生死種子。從此凋謝。我今以甘露水。灌汝頂門。令汝身心清涼。煩惱消除。不假修治。便成法器。

說已。阿闍梨卽取香湯。以指滴少許。灌於新出家者頂門。說

偈言。

善哉大丈夫。　能了世無常。　捨俗趣泥洹。

希有難思議。

說已。敎新出家者起。一拜問訊。此偈阿闍棃一人直聲自說。○行事鈔資持記云。以香湯灌頂者。使身器淸淨。堪受善法故。

剃髮著袈裟　九

引禮師。引至和上前。敎長跪合掌。○準律。和上爲剃頂髮時。應先三問。今爲汝剃去頂髮。許否。若言不者。應言隨汝意去。

若言剃者。應可剃除。

和上鳴尺云。

善女人。汝今頂上最後之髮。梵語謂之周羅。此云小髻。謂汝從無始劫來。因此而結集煩惱。不能出離生死。汝今欲出生死。唯師能斷之。

和上執刀問云。

我今爲汝剃去頂髮。許否。

新出家者答言。

爾！

三問三答。三刀剃除。和上爲剃頂髮時。大衆同唱出家偈云。

毀形守志節。　割愛無所親。　出家弘聖道。
誓度一切人。
剃頂髮已。和上授與袈裟。得已頂戴受。受已復還和上如是
三反已。和上親爲著袈裟時。說偈言。
大哉解脫服。　無相福田衣。　披奉如來戒。
廣度諸衆生。
說已。敎新出家者起。一拜問訊。此偈。和上一人直聲自說〇
所著之袈裟。乃是安陀會縵條衣。卽五條不割截也。

授三歸五戒　十

引禮師。引至阿闍黎前。敎長跪合掌。〇準十誦律。及毘尼母經云。剃髮著袈裟已。先授三歸五戒已。次授出家沙彌尼十戒。僧祇律及五分律云。先授三歸五戒。次與出家授沙彌尼十戒。〇若是受過三歸五戒者來求出家。即不必再受三歸五戒。應即與剃髮著袈裟。白僧出家授沙彌尼十戒。

阿闍黎鳴尺云。

善女人。法如大海。漸入漸深。汝旣出家。應先受三歸五戒。方得近事大僧。次受沙彌尼十戒。乃可同僧利養。事在專誠。不可慢意。善女人。今當歸依佛法僧三寶。歸依之語。恐汝未能。我今敎汝。

阿闍梨嗚尺敎云。

我某甲。盡形壽。歸依佛。歸依法。歸依僧。三說三拜

我某甲。歸依佛竟。歸依法竟。歸依僧竟。從今日起。盡形壽。爲佛優婆夷。如來至眞等正覺。是我世尊。慈愍故。三說三拜

授五戒相 十一

復敎新出家者。長跪合掌。

阿闍梨嗚尺云。

善女人。上來授汝三歸三結。已得戒體。若欲識相護持不犯者。我今示汝戒相。汝當至心合掌。我爲汝說。

阿闍梨復鳴尺云。

盡形壽。不殺生。是優婆夷戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不偷盜。是優婆夷戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不邪婬。是優婆夷戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不妄語。是優婆夷戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不飲酒。是優婆夷戒。能持否。答言 能持。

上來五支淨戒。一一不得犯。汝能持否。答言 能持。

此戒相三遍。授已。敎起。三拜問訊。○若僅受過三歸者來求出家。要加授五戒。受文同此。因五戒是由三歸得之。

出家白僧 十二

四分律云。若欲在寺內與出家者。當語一切尼僧。若作白已然後與出家。○遣在家觀禮者先到殿堂外。敎新出家者出殿堂外。在眼見耳不聞處立。阿闍梨合掌作如是白。

大姊僧聽。此某甲。從某甲比丘尼求出家。若僧時到僧忍聽。與某甲出家。白如是。

若剃髮白僧。出家不白僧。越毘尼罪。若二具不白。二越毘尼罪。

出家授沙彌尼戒　十三

作白已。引禮師出殿堂外。引新出家者至阿闍黎前。教長跪合掌。〇阿闍黎鳴尺云。

善女人。上來三歸五戒。爲成道之初因。超凡入聖之捷徑。次當教汝出家受沙彌尼十戒。形備法儀。此稱勤策。依師而住。受利同僧。是爲應法沙彌尼。汝當至心合掌。隨我語道。

阿闍黎鳴尺教云。

我某甲。歸依佛。歸依法。歸依僧。我於如來法中求出家。和上尼上某下甲。如來至眞等正覺。是我世尊。三說三拜

我某甲。歸依佛竟。歸依法竟。歸依僧竟。我於如來法中求出家竟。和上尼上某下甲。如來至眞等正覺是我世尊。三說三拜

授沙彌尼戒相 十四

復敎沙彌尼。長跪合掌。○阿闍棃嗚尺云。

善女人。上來授汝三歸三結出家竟。已得戒體。若欲識相。終身護持不犯者。我今識汝戒相。汝當至心合掌。諦聽受之。我爲汝說。

阿闍棃復嗚尺云。

盡形壽。不殺生。是沙彌尼戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不偷盜。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不婬欲。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不妄語。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不飲酒。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不著華鬘瓔珞。不香油塗身。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不得歌舞倡伎。不往觀聽。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不得高廣大牀上坐。是沙彌戒。能持否。答言 能持。
盡形壽。不得非時食。是沙彌戒。能持否。答言 能持。

盡形壽。不得捉持生像金銀寶物。是沙彌尼戒。能持否。答言 能持。

此沙彌尼戒相三遍。三說三拜已。問訊。復教沙彌尼長跪合掌。○阿闍黎復鳴尺云。

此是沙彌尼十戒。盡形壽不得犯。汝能持否。答言 能持。

汝今受沙彌尼戒竟。當供養佛法僧三寶。當親近和上及阿闍黎。和上及阿闍黎一切法教。不得違逆。勤修三業。坐禪誦經。勤作衆事。若能如是。則閉三惡道。開涅槃門。於比丘尼法中增長正業。得四沙門果。問 汝能如是奉行否。答 能依教奉行。

引禮師。教沙彌尼起。一拜問訊已。然後引禮師。教沙彌尼禮

謝和上及阿闍棃各三拜。和上及阿闍棃各云一拜。次禮謝衆僧。再禮謝引禮師已。下座引禮師事畢。至中向上問訊已。歸位。

祝讚迴向 十五

和上及阿闍棃下座。衆僧隨起。和上及阿闍棃至佛前拈香。長跪合掌。沙彌尼亦隨後拈香。長跪合掌○維那師長跪合掌白云。

上來剃髮受戒功德。所集良因。奉祝梵釋四王。護法龍天。伽藍眞宰。各展威靈。安僧護法。今上國主。聖化無窮。文武官員高居

祿位。師僧父母。善惡知識。信施檀越。法界衆生。歷代先亡。同登彼岸。

白已起立。大衆同念本師釋迦牟尼佛聖號。

維那師舉云。

南無本師釋迦牟尼佛。

繞念數匝。歸位對面立。同念廻向偈。

維那師舉云。

出家功德殊勝行。無邊勝福皆廻向。

普願沉溺諸衆生。速往無量光佛刹。

十方三世一切佛。一切菩薩摩訶薩。

摩訶般若波羅密。

迴向時。和上及阿闍黎。禮佛三拜。沙彌尼亦隨後禮佛三拜。

迴向畢。大衆禮佛三拜。問訊已。退出殿堂外。沙彌尼受彼六親拜賀出家離俗。心懷遠大。父母宗親。皆爲作禮。悅其道意。

佛前上大供時。和上至佛前拈香禮佛。沙彌尼仍隨後拈香禮佛。沙彌尼父母。若已去世者。牌位前上小供時。沙彌尼問訊即可。勿須跪拜。

附剃髮之前預備說明

（剃髮授戒功德圓滿）

一、先灑掃莊嚴殿堂。

二、佛前供列香花。燈燭。果品。

三、預備父母牌位兩座。如父母現在。則用紅牌位安之東方。如父母已去世。則用黃牌位供之西方。如父母本身有來。則不須牌位。

四、和上桌上。預備戒尺一個。縵條袈裟一頂。剃髮刀一把。包髮紙一張。

五、阿闍梨桌上。預備戒尺一個。檀香水一盞。

六、上座引禮師桌上。預備大磬一個。引磬一杷。

七、下座引禮師桌上。預備木魚一個。引磬一把。

八、若比丘尼多者。引禮師不限二位。可多請一位。則下座引禮師不必動。即第三位引禮師到時起座。招呼新出家者。請師跪拜等事。

授式叉摩那六法戒篇第拾

十誦律云。有居士婦。名和羅訶。以無常因緣故。財物失盡。家人分散。唯一身在。以憂愁故。身自枯瘦。皃胎縮小。便往王園精舍作比丘尼。是人出家歡樂肥故。腹漸漸大。諸比丘尼驅出僧坊。汝犯婬人。莫住此間。答言。我自出家以來不作婬欲。先白衣時有娠。諸比丘尼以是事向佛廣說。佛語諸比丘尼。從今聽沙彌尼二歲學六法。可知有娠無娠。（此謂驗身也）又云。滿二十歲童女不二二歲學六法。畜為衆者。波逸提。

四分律云。諸比丘尼聞佛制戒。得度女人。輒度人出家授戒。以不知戒相故。或有欲心與染汙心男子共立共語調戲。或作不淨行者。或盜五錢者。或斷人命者。或自稱得上人法者。或過中食者。或飲酒者。因造如是非法。故佛制戒。應與二歲學戒。然六法淨心無欲。二歲淨身無胎。

佛言。聽童女十八者。二歲學戒。年滿二十與授大戒。此謂驗心也

若年十歲曾出嫡者。聽二年學戒。滿十二與授大戒。應如是與二歲學戒。

選處設座一

若在大殿。或在法堂。先於佛前供列香花。燈燭果品。○和上及阿闍梨之座。當須左右對設。二師桌上各放一戒尺。○上座引禮師之座。在和上左下。桌上放一大磬一把引磬。○下座引禮師之座。在阿闍梨右下。桌上放一木魚一把引磬。○然衆僧之座兩邊隨意鋪設。○佛前正中並排設兩拜墊。次前再置一拜墊。

鳴犍椎集僧 二

鳴鐘三下。或打板。（無鐘即打板）衆僧聞犍椎聲已。各搭七衣。齊集殿堂。先禮佛三拜。問訊已。對面立。二引禮師。引沙彌尼。去迎

請二師。二引禮師鳴引磬前行。沙彌尼隨後。到二師前。二引禮師左右對立。教沙彌尼。頂禮和上及阿闍梨三拜。二師齊云一拜。一拜問訊已。二引禮師雙鳴引磬前行。沙彌尼次行。阿闍梨及和上隨後行。進殿堂已。二引禮師至佛前左右對立。沙彌尼於傍而立。二師至拜墊就位。沙彌尼亦到拜墊就位。大衆同唱香讚時。二師至佛前拈香禮佛。沙彌尼亦隨後拈香禮佛。

維那師舉云。

爐香乍爇。法界蒙熏。諸佛海會悉遙聞。隨處結祥雲。誠意方殷。諸佛現全身。

南無香雲蓋菩薩摩訶薩。三遍

香讚畢。和上及阿闍梨二師登座。衆僧亦隨坐下。

僧中乞戒 三

律云。沙彌尼應往比丘尼僧中。偏露右肩脫革屣。禮比丘尼僧足已。長跪合掌。白如是言。

大姊僧聽。我某甲沙彌尼。今從僧乞二歲學戒。和上尼上某下甲。願僧與我二歲學戒。和上尼上某下甲。慈愍故。三說

說訖。三拜問訊已。遣沙彌尼到殿堂外。至眼見耳不聞處立。

作前方便 四

和上問。維那師答。

僧集否。答 僧已集。和合否。答 和合。 未受具戒者出否。答 此衆無未受具戒者。不來諸比丘尼說欲有否。持欲者答 有。即起合掌說云

大姊僧聽。某甲比丘尼。某甲比丘尼。我受彼欲。彼有如法僧事。與欲羯摩。一說。和上云 善。答 爾。說已坐下○若無說欲者則答此衆無說欲者 僧今和合何所作爲。答 爲某甲沙彌尼授二歲學戒羯磨。

白四羯磨與戒 五

阿闍梨作羯磨。合掌白云。
大姊僧聽。此某甲沙彌尼。今從僧乞二歲學戒。和上尼某甲。若僧時到僧忍聽。與某甲沙彌尼二歲學戒。和上尼某甲。白如是。
大姊僧聽。此某甲沙彌尼。今從僧乞二歲學戒。和上尼某甲。僧今與某甲沙彌尼二歲學戒。和上尼某甲。誰諸大姊忍僧與某甲沙彌尼二歲學戒。和上尼某甲者默然。誰不忍者說。三說 僧已忍與某甲沙彌尼二歲學戒。和上尼某甲竟。僧忍默然故。是事如是持。

授六法戒相 六

白訖喚沙彌尼入衆。先敎禮佛三拜。問訊。次敎頂禮衆僧三拜。問訊已。復敎長跪合掌。

阿闍梨嗚尺云。

某甲沙彌尼諦聽。如來無所著等正覺說六法。不得犯不淨行。行婬欲法。若式叉摩那行婬欲法。非式叉摩那。非釋種女。若與染汙心男子共身相摩觸缺戒。應更與戒。是中盡形壽不得犯。能持否。答言能持。一

不得偷盜。乃至草葉。若式叉摩那取人五錢。若過五錢。若自取。敎人取。若自斫。敎人斫。若自破。敎人破。若燒若埋若壞色。非式叉摩那。非釋種女。若取減五錢缺戒。應更與戒。是中盡形壽不

得犯。能持否。答言　能持。二

不得故斷衆生命。乃至蟻子。若式叉摩那。故自手斷人命。求刀授與人。敎死。勸死。讚死。若與人非藥。若墮人胎。厭禱咒術。若自作。敎人作。非式叉摩那。非釋種女。若斷畜生不能變化者命。缺戒。應更與戒。是中盡形壽不得犯。能持否。答言　能持。三

不得妄語。乃至戲笑。若式叉摩那。不眞實無所有。自稱言得上人法。言得禪。得解脫。得定。得正受。得須陀洹果。斯陀含果。阿那含果。阿羅漢果。言天來。龍來。鬼神來。供養我。此非式叉摩那。非釋種女。若於衆中故作妄語。缺戒。應更與戒。是中盡形壽不得犯。能持否。答言　能持。四

不得非時食。若式叉摩那。非時食缺戒。應更與戒。是中盡形壽不得犯。能持否。答言　能持。五

不得飲酒。若式叉摩那。飲酒缺戒。應更與戒。是中盡形壽不得犯。能持否。答言　能持。六

此式叉摩那戒相三遍三說三拜。問訊○式叉摩那。於一切比丘尼戒中應盡學。除爲比丘尼過食。自取食食。

結勸廻向　七

準十誦律及羯磨應結勸。教式叉摩那長跪合掌。阿闍黎嗚尺云。

汝某甲聽。僧已與汝二歲學法。式叉摩尼受持六法。名式叉摩尼。汝得具滿和上尼阿闍梨尼。具滿比丘尼僧。得好國土。得好行處。轉輪聖王所願尚不能滿。汝今具滿。當恭敬三寶。佛寶法寶。僧寶。當供養和上尼阿闍梨尼。恭敬上中下座。當勤三學。善戒學。善定學。善慧學。當修三脫門。空。無相。無作。當勤三業。坐禪誦經。勸化作福。汝行是法開涅槃門。得須陀洹果。斯陀含果。阿那含果。阿羅漢果。如蓮華在水日夜增長。汝亦如是增長道法。後當受具足戒。問 汝能如是奉行否。答 能依教奉行。

說已。教式叉摩那起。一拜問訊已。然後教式叉摩那禮謝和上及阿闍梨各三拜。和上及阿闍梨各云一拜。次禮謝衆僧。

再禮謝引禮師已。和上及阿闍梨下座至拜墊就位。衆僧隨起對面立。

維那師舉云。

授戒功德殊勝行。　無邊勝福皆廻向

普頭沉溺諸衆生。　速往無量光佛刹。

十方三世一切佛。　一切菩薩摩訶薩。

摩訶般若波羅密。

廻向時。和上及阿闍梨。禮佛三拜。式叉摩那亦隨後禮佛三拜。廻向畢。大衆禮佛三拜。問訊已。

維那師呼云。

禮謝二師和上。和上云 禮佛一拜。或云免謝。

說已。大衆向上一拜。問訊已。轉身對面立。待和上及阿闍棃先出殿堂回寮。然後大衆順序出殿堂回寮。戒長者先行。

（授六法戒功德圓滿）

按律所明。因度女人出家。以不二歲學戒故。愚闇無知。即造種種非法。故佛制女人出家。必經二歲學戒。然後方可授與大戒。○按十誦律中。凡度女人出家授沙彌尼戒後。無論童女大小。及曾嫁婦女大小。皆須二年學六法。然後方可與授大戒也。律云。式叉摩那。在學戒期間。若犯四重戒者。應滅擯驅出僧境。若犯僧殘以下戒者。皆以突吉羅懺悔已。更與二

年學戒也。

度外道四月共住羯磨篇第拾壹

僧祇律云。若外道來欲出家者。當共住試之四月。若試滿四月心不動移者。應與出家〇十誦律云。佛語諸比丘。若異道人信善法欲出家。是人應四月與波利婆沙。梵語波利婆沙。此云別住也 若滿四月得諸比丘意者。應與出家〇根本百一羯磨云。若外道來求出家者。授與三歸及五學處。從僧乞四月共住。若彼外道心調伏者。方與出家〇今準根本百一羯磨及四分律。

先剃髮著袈裟已。次授與三歸五戒。後白二羯磨。與四月共住。

鳴犍椎集僧一

若有佛法僧事者。聽與欲。應先口差一堪能者。於界內各處受欲。待彼受欲者同來已。方鳴犍椎集僧。大衆聞犍椎聲已。各搭七衣持坐具。齊集作法處。都集齊已。大衆禮佛三拜。問訊已。大衆都坐下。彼外道所投之比丘比丘尼爲和上。先教外道禮佛三拜。問訊。次教頂禮衆僧三拜。問訊已。然後教長跪合掌。

授三歸五戒 二

和上鳴尺。教作如是言。

大德（姊）僧聽。我某甲外道。盡形壽歸依佛。歸依法。歸依僧。三說三拜

我某甲外道。歸依佛竟。歸依法竟。歸依僧竟。從今日起。盡形壽。

爲佛優婆塞（夷）如來至眞等正覺是我世尊。慈愍故。三說三拜

復教長跪合掌〇和上鳴尺云

善男子（女人）汝旣捨邪歸正。今當應受五戒。所有言詞。汝當自陳。恐

汝未能。我今教汝。汝至心合掌。隨我語道。

和上復鳴尺教云。

盡形壽。不殺生。是優婆夷塞戒。能持否。答言能持。
盡形壽。不偷盜。是優婆夷塞戒。能持否。答言能持。
盡形壽。不邪婬。是優婆夷塞戒。能持否。答言能持。
盡形壽。不妄語。是優婆夷塞戒。能持否。答言能持。
盡形壽。不飲酒。是優婆夷塞戒。能持否。答言能持。
上來五支淨戒。一一不得犯。汝能持否。答言能持。
此戒相三遍。授已教起。三拜問訊。

乞四月共住 三

教彼外道。復長跪合掌。〇和上鳴尺云。

善男子女人上來授汝三歸五戒已竟。今當敎汝於僧中乞四月共住。所有言詞。汝當自陳。恐汝未能。我今敎汝。至心合掌。隨我言道。

和上復嗚尺敎云。

大德姊僧聽。我某甲外道。從衆僧乞四月共住。願僧慈愍故。與我四月共住。三說

說已。敎起作禮三拜。問訊。

安彼外道著眼見耳不聞處立。○上座問維那師一人答。

僧集否。答僧已集。和合否。答和合。未受具戒者出否。答此衆無未受具戒者。不來諸比丘比丘尼說欲有否。持欲者答有。即起合掌說云

大德（姊）僧聽。某甲比丘（比丘尼）我受彼欲。彼有如法僧事與欲羯磨。說一上座云善。答爾。說已坐下○若無說欲者則答此衆無說欲者僧今和合何所作爲。答度外道與四月共住羯磨。上座云可爾。

與四月共住羯磨 四

衆中應差堪能作羯磨者。如上作如是白。

大德（姊）僧聽。彼某甲外道。今從衆僧乞四月共住。若僧時到僧忍聽。與彼某甲外道四月共住。白如是。

大德（姊）僧聽。彼某甲外道。從衆僧乞四月共住。僧今與彼四月共住。誰諸長老（大姊）忍。僧與彼四月共住者默然。誰不忍者說。僧已忍。

與彼外道四月共住竟。僧忍默然故。是事如是持。

白二羯磨已。喚彼外道入僧中。教頂禮三拜。問訊已。復教長跪合掌。○羯磨師鳴尺云。

善男子女人 汝今善受三歸五戒。衆僧和合白二羯磨。與汝四月共住竟。自今已去。當恭敬佛法僧三寶。當親近和上。和上一切法教不得違逆。勤修三業。坐禪誦經。勤作衆事。汝行是法。開涅槃門。證沙門果。如蓮華在水。日日增長。汝亦如是。增長道業。後當出家。受具足戒。問 汝能如是奉行否。答 能依教奉行。

說已。教彼外道起。一拜問訊已。教禮謝和上及羯磨師各三拜。和上及羯磨師各云一拜。次禮謝衆僧已。衆僧起座。禮佛

三拜。問訊已。順序出堂回寮。戒長者先行。

（度外道共住羯磨圓滿）

彼外道行共住竟。令諸比丘比丘尼心喜悅。然後當於僧中出家受具足戒。云何外道不能令諸比丘比丘尼心喜悅。彼外道心。故執持外道白衣法。不親比丘比丘尼。親外道。不隨順比丘比丘尼。誦習異論。若聞人說外道不好事。便起瞋恚。若聞人毀此外道師教。亦起瞋恚。若有異外道來。讚歎外道好事。歡喜踴躍。若有外道師來。聞讚歎外道事。亦歡喜踴躍。若聞說佛法僧非法事。亦歡喜踴躍。是謂外道不能令諸比丘比丘尼喜悅。云何外道能令諸比丘比丘尼喜悅。即反上句是。是謂外道共住和調心意。

令諸比丘比丘尼喜悅。

僧祇律云。應日日在前毀呰外道。不信邪見。犯戒無慚無愧。如是種種毀呰。若言長老莫作是語。彼誾亦有賢善。亦有持戒。一切謚有須陀洹斯陀含阿那含阿羅漢。應語言汝還去彼誾求阿羅漢。若言實如長老所說。外道邪見乃至無慚無愧。作泥犁行。長老願拔濟我。若試滿四月心不動移者。應與出家。若中間得聖法者。卽名試竟。

僧伽作持要集終

律學沙門弘川集於臺灣埔里觀音山安養精舍

時維一九八三年夏曆五月二十八日

論提婆達多之「破僧」

印順

一

釋尊晚年，遭遇到好些不愉快事件。而提婆達多的「破僧」，不僅威脅釋尊的安全，而且幾乎動搖了佛教的法幢，可說是最嚴重的事件。這到底是什麼事？爲了什麼？阿含經與各部廣律，都有提婆達多破僧的記載。提婆達多破僧，成了佛教公敵，當然毀多於譽。晚起（重編）的經律，不免有些不盡不實的傳說。但傳說儘管撲朔迷離，而事實還可以明白的發見出來。本文就是以抉發這一事件的眞實意義爲目的。

「破僧」是什麼意義？僧是梵語僧伽的簡稱。釋尊成佛說法，很多人隨佛出家。出家的弟子們，過著團體生活。這個出家的集團，名爲僧伽。破僧，就是破壞僧伽，成爲不同的對立集團。但「破僧」一詞，有兩種不同意義。在限定範圍（「界」）內的僧衆，凡有關全體或重要事項，要

一致參加，同一羯磨（會議辦事），同一說戒。如因故而未能出席，也要向僧伽「與欲」、「與清淨」，僧衆是過著這樣的團體生活。對這樣的和合僧團，如引起諍執，互不相讓，發展到各自爲政，分裂爲兩個僧團；不同一羯磨，不同一說戒，就是破僧。這樣的破僧，名爲「破羯磨僧」；如拘舍彌比丘的諍執分裂（五分律二四），就是典型的事例。這一類破僧，當然是不理想的，但並不是最嚴重的。因各自集會，各自修行，各自弘法，不一定嚴重的危害佛教。所以這一類破僧，最好是復歸於和合。在未能和合以前，佛說：「敬待供養，悉應平等。所以者何？譬如眞金，斷爲二段，不得有異」（五分律二四）。不同的集團，都不失其爲僧伽，所以都應受世間的供養。可是提婆達多的「破僧」意義可完全不同了！以現代的話來說，應該稱之爲「叛教」。而且不是自己失去信仰，改信別的宗教，而是在佛教僧團裏搞小組織，爭領導權。末了，引導一部分僧衆，從佛教中脫離出去，成立新的宗教，新的僧團，這稱爲「破法輪僧」。不但破壞僧伽的和合，而更破壞了正法輪。這種叛教的破僧罪，是最嚴重不過的五逆之一。在佛教史上，惟有提婆達多，才犯過破法輪僧的惡行。所以現在的破僧研究，實在是提婆達多叛教事件的研究。

二

提婆達多是一位怎樣的人物？對他的身世、行爲，以及在佛教中的地位，作一番了解，這對

於叛教事件的研究來說，是必要的。提婆達多，異譯作「調達」、「提婆達兜」；義譯為「天授」。他出身於釋迦王族，是「多聞第一」阿難的兄長。他與釋迦牟尼佛，是叔伯弟兄（五分律一五）。如從世俗來說，他與釋尊是有著親密關係的。提婆達多出身貴族，「身長一丈五尺四寸」（十二遊經，傳說佛長丈六尺），有「顏貌端正」（四分律四）的儀表。釋尊成佛第六年，回故國迦毘羅衛城，為父王及宗族說法。傳說此後有五百位釋族青年出家。與提婆達多一起出家的，盡是佛門的知名之士，如拔提王、阿那律陀、阿難、優波離等（五分律三，根有律破僧事九）。當時釋迦族有這麼多人出家，顯然是受了釋迦王子成佛的激發。釋尊在廣大比丘群的翼從中，受到王公以及庶民的禮敬；每一釋種子弟，莫不享受了與佛同族的一分光榮。加上淨飯王的鼓勵，提婆達多也就敝屣尊榮，度著出家的生活。

出家以後的修學生活，如十誦律（三六）說：「調達於佛法中，信敬心清淨。……出家作比丘，十二年中善心修行：讀經、誦經、問疑、受法、坐禪。爾時，佛所說法，皆悉受持」。出曜經（一五）也說：「調達聰明廣學，十二年間坐禪入定，心不移易，誦佛經六萬」。從三學的熏修來說，提婆達多是著實難得的！他的戒律精嚴，是不消說的了！廣博聞持一切教法，實與阿難的風格相同。特別是專修禪定，引發神通。他的學習神通，諸部廣律都一致記載。可能意樂不怎麼純淨，懷有競勝與誇揚自己的動機。但禪定與神通，雖不能徹底，也並不容易。神通要在禪定的基

礎上，加以方便修發，所以提婆達多，初夜後夜，精勤不息，經常度著禪定的生活。西域記（九）還記有「大石室，提婆達多於此入定」呢！可惜他不曾能以真實智證入法性，不曾能位登不退，所以還會以一念之差而全盤失敗！佛所以說：「戒律之法者，世俗常數；三昧成就者，亦是世俗常數；神足飛行者，亦是世俗常數；智慧成就者，此是第一之義」（增一含四三，四）。

以提婆達多的尊貴身分（世俗的見解，總是特別受到尊敬的），加上精嚴的戒行、禪定、神通、博聞一切佛法，當然會受到在家出家衆的尊敬。在家信衆方面，他得到了摩竭陀國王子阿闍世的尊敬，是諸部廣律的一致記載。如四分律（四）說：「阿闍世日日將從五百乘車，朝暮問訊提婆達多，並供養五百釜飲食」（因爲提婆達多與五百比丘共住）。在當時，阿闍世王子的尊敬，可說無以復加，竟以爲「比佛大師，其德殊勝」呢（根有律一四）！在帝國時代，得到了太子的崇敬，一般信衆的觀感，也就可以想見了！出家衆方面，尊者舍利弗，就曾眞心實意的「稱讚調達」（五分律三）；說他「大神通！大威力！」（銅鍱部律破僧揵度）；「大姓出家、聰明、有大神力、顏貌端正」（四分律四）。所以，當釋尊常在西部——舍衛與拘舍彌，而提婆達多以王舍城爲中心而展開敎化時，成爲佛敎的一時標領，受到了在家出家衆的崇仰！

三

四分律、五分律，以及銅鍱部律，都說：當提婆達多弘化王舍城，得到阿闍世王子尊敬時，釋尊在跋蹉國的拘舍彌城。等到釋尊沿恒河東下，回到王舍城來，不久就引起了「破僧」事件。據各部廣律的一致傳說：提婆達多不滿釋尊而引起怨望，最初是爲了向釋尊「索衆」，受到了釋尊的訶斥。「索衆」的情形是這樣的：調達白佛言：「世尊年已老耄，可以衆僧付我，佛但獨受現法樂住；令僧屬我，我當將導」。佛言：「舍利弗、目犍連有大智慧神通，佛尚不以衆僧付之，況汝噉唾癡人」（十誦律三六）！就文義來說，提婆達多的意思是：世尊太衰老了！「爲諸四衆，教授勞倦」（根有律一四），不如將統攝化導衆僧的責任交給他，釋尊也可以安心禪悅，貽養天年。但釋尊堅決的拒絕了他：舍利弗、目犍連那樣的大智慧、大神通，還沒有交託他，何況你這食唾的癡人！換句話說，要付託，也輪不到你呢！「癡人」，是佛常用的訶責語。「食唾」，銅鍱律作「六年食唾」，意義不明。這樣，不但沒有滿足提婆達多的請求，反而讚歎舍利弗、目犍連，使他感到難堪。「此爲提婆達多，於世尊所初生嫌恨」（銅鍱律破僧犍度），種下了破僧的惡因。提婆達多的向佛索衆，釋尊應該清楚地了解他的用心，這才會毫不猶豫的嚴厲訶責。對於這，要從多方面去了解。

一、佛法並無教權：在一般人看來，隨佛出家的比丘僧，受佛的攝導。佛說的話，總是無條件的服從，可說佛是無上的權威者。但真懂得佛法的，就知道並不如此。大家從佛出家，是自發的，大家為真理與自由的現證而精進。法，是本來如此的真理，佛只是體現了法，適應人類的智能而巧為引導（或稱為佛不說法）。人多了，不能不順應解脫目標，適合時地情況，制定一些戒律。但這是僧團發生了問題，比丘或信衆，將意見反映上來，這才集合大衆，制定戒條，而且還在隨事隨時的修正中。大家為了解脫，自願修習正法，遵行律制。所以在僧團中，有自己遵行的義務，也有為佛教而護持這法與律的責任。這是應盡的義務，根本說不上權利。僧伽，實在不能說是權力的組織。就是對於犯戒者的處分，也出於他的自願。否則，只有全體不理他（「擯」）；或者逐出僧團了事。在僧團中，佛、上座、知僧事的，都是承擔義務，奉獻身心而不是權力佔有。所以沒有領袖，為佛教僧團的惟一特色。中含瞿默目犍連經裏，阿難尊者充分闡明了這一意義。佛在長含遊行經中，說得更為明白：「如來不言我持於衆，我攝於衆，豈當於衆有教令乎！」所以，如提婆達多為了釋尊年老，而發心承擔攝化教導的責任。這應該基於比丘們的尊仰，而不能以個己的意思來移讓。如誤解釋尊有統攝教導的教權，而有所企圖，那是權力欲迷蒙了慧目，根本錯誤了！向佛索衆，怎麼說也是荒謬的！

二、助佛揚化的上座：釋尊晚年，攝導衆僧的情形，究竟怎樣呢？釋尊是老了，如阿難說：

「世尊今者膚色不復明淨，手足弛緩，身體前傾」（S四八・四一）。腰酸背痛，不時需要休息。釋尊的攝導僧團，事實上有賴於上座長老的助理。從經律看來，奉佛的教命而爲衆說法，或奉命執行某項任務，主要是阿那律陀、阿難、舍利弗、目犍連。阿那律陀，也是佛的堂弟，大阿羅漢，天眼第一。可惜他的肉眼有病，不能多承擔爲法的義務。釋尊晚年，也可說從阿難出任侍者（釋尊五十六歲）以後，佛教就在內有阿難，外有舍利弗與目犍連的助理下，推行教化。阿難重於內務；而一般的教化，遊行攝導，都是舍利弗與目犍連，同心協助。這裏且引幾節經文來證明。佛說：「此二人，當於我弟子中最爲上首，智慧無量，神足第一」（五分律十六）。又說：「舍利子比丘，能以正見爲導御也。目乾連比丘，能令立於最上眞際，謂究竟漏盡。舍利子比丘，生諸梵行，猶如生母。目連比丘，長養諸梵行，猶如養母。是以諸梵行者，應奉事供養恭敬禮拜」（M一四一・中七・三一）。釋尊對於舍利弗與目犍連的功德；對二人的教導學衆，陶賢鑄聖，讚譽爲如生母與養母一樣，那是怎樣的器重呢！經上又說：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我則無事」（雜含二四・六三八）。「我觀大衆，見已虛空，以舍利弗、大目犍連般涅槃故。我聲聞唯此二人，善能說法，教授教誡」（S四七・一七；雜含二四・六三九）。這是二大弟子涅槃以後，釋尊所有的感歎。僧團中沒有他們，顯然有（空虛）僧伽無人之概。有了舍利弗，釋尊就可以無事（放心）；沒有了他，又非釋尊自己來處理不可。這可見二人生前，在僧伽中所有的地位了！某次，舍利弗與目犍連，與五

百比丘來見佛。聲音吵鬧了一點，釋尊叫他們不必來見，到別處去。後來，釋尊又慈愍他們，讓他們來見佛。釋尊問他們：「我不要你們來，你們的感想怎樣？」舍利弗說：「我想：『如來好遊閑靜，獨處無爲，不樂在鬧，是故遣諸聖衆耳！……我亦當在閑靜獨遊，不處市鬧』」。釋尊立即糾正他：「莫作此念！……如今聖衆之累，豈非依舍利弗、目犍連比丘乎！」目犍連說：「我想：『然今如來遣諸聖衆，我等宜還收集之，令不分散』」。釋尊聽了，讚歎說：「善哉目犍連！衆中之標首，惟吾與汝二人耳！」（增一含四五．二）從這一對話中，看出了釋尊是器重二人，而將教誨聖衆（僧）的責任，囑累他們。內有阿難，外有舍利弗（目犍連），覺音的善見律也透露這一消息：「時長老阿難言：除佛世尊，餘聲聞弟子，悉無及舍利弗者。是故阿難若得（衣、食、藥）……好者，先奉舍利弗。……（舍利弗說）我今應供養世尊，阿難悉作，我今得無爲而住；是故舍利弗恒敬重阿難。」彼此相敬，內外合作，在釋尊衰老而不勝繁勞的情形下，使僧衆清淨，佛法乃迅速的發展開來。所以從表面看來，釋尊統攝的僧團，部分責任，在阿難與舍利弗、目犍連的身上。爲衆說法，是他們；有什麼事，也要他們去（如去黑山驅逐馬師與滿宿）。

上座長老，本來還有不少。摩訶迦旃延，遊化到阿槃提國去了。摩訶迦葉，不大顧問僧事，總是與一類頭陀行者，自己去精進修行。

三、提婆達多與舍利弗目犍連：釋尊晚年攝理僧伽的實際情形，如上面所說，得力於舍利弗

與目犍連——二大上首弟子的攝理助化；二人也就成爲佛的「脇侍」、「雙賢弟子」。後起之秀的提婆達多，舍利弗也曾予以讚揚。但在提婆達多的聲望不斷提高時，從經律看來，對於舍利弗與目犍連，早就存有深刻的意見了。提婆達多的向佛「索衆」，並無反佛叛教的意義。他承認「世尊是諸法之主」（四分律四），只是希望在僧團中，獲得教授攝理的地位；初步是企圖得到舍利弗與目犍連的地位。釋尊不答應他，又讚揚舍利弗與目犍連，問題就這樣的惡化起來。

舍利弗、目犍連與提婆達多，彼此存有歧見，有幾點可爲證明：一、提婆達多的弟子月子比丘，來見舍利弗。舍利弗問起：「提婆達多怎樣的說法教化？」月子說：「提婆達多如是說法言：心法修心法，是比丘能自記說：『我已離欲，解脫五欲功德』」。舍利弗批評說：「何不說法言：比丘心法善修心、離欲心、離瞋恚心、離愚痴心、……自記說言：『我生已盡』」（雜含一八．四九九）！同樣是「修心」，但彼此的著重不同，也就不免成爲不同的派別。這如弘忍的「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，被慧能修改爲「本來無一物，何處惹塵埃」，就流爲北禪與南禪的對立一樣。提婆達多的見地，與他的「五法是道」有關，到下面再爲說明。二、提婆達多的上首弟子，也是最忠實的四大弟子之一——瞿迦梨（或作瞿婆利等），對舍利弗與目犍連，曾有過嚴重的譏毀。事情是這樣：舍利弗與目犍連，逢到暴雨，進入一石室中避雨。石室中，先有一位牧牛的女人在裏面。這位牧女，胡思亂想，欲意纏綿，以致流失不淨。雨停了，舍利弗與目犍連離去，恰巧爲

瞿迦離所見。他知道了二人與牧女同住石室，又看出了牧女的有欲情，所以斷定為：舍利弗與目犍連行不淨行。他向諸比丘說：「諸君常言，舍利弗、目犍連行清淨行，我向者具見此事」。他見了釋尊，舉發舍利弗與目犍連為「惡欲者」。釋尊一再告訴他：「汝宜及時悔心！何以故？此等梵行者」。瞿迦梨也再三的說：「知如來信彼人甚淨，但為眼見舍利弗、目犍連為惡」（鼻奈耶四）。瞿迦梨謗舍利弗等而墮地獄，為多種經律所說到。這顯然是由於一向存有敵意，所以藉此來打擊二大上首的道譽。三、提婆達多的另一大弟子——迦留盧提舍，對這事也與瞿迦梨一樣（S六．八）。四、一次，「舍利弗患風，有一（作藥用的）呵梨勒果，著床脚邊。瞿迦離來，……見，語諸比丘：世尊讚歎舍利弗少欲知足，而今藏積我等所無」（五分律二六）。這麼大的小事，也要拿來對舍利弗誹毀一番，可以想見情形的嚴重了！據這幾點來說，舍利弗與提婆達多的見地不相同；而提婆達多系的比丘，早在不斷的誹毀舍利弗與目犍連。這為了什麼？不外乎想取得僧眾的同意，而獲得僧伽中的領導地位而已。

四、揭開破僧的序幕：釋尊六十歲以後，大部分時間常在舍衛城（僧伽羅剎所集佛行經）。大概年事漸高，所以減少了長途遊化的生活。各方比丘眾，每年安居前後，盡可能來禮見釋尊。此外，就是舍利弗等大弟子，遊化攝導，以保持僧伽的和合。該是那個時候吧！提婆達多弘化於王舍城，得到了輝煌的成就，竟取得阿闍世王子的信敬；大有釋尊初來王舍城，得到頻婆娑羅王信奉

的那種情況。提婆達多開始懷有統攝僧衆的雄心，他的野心目揵連最先報告了釋尊，那時釋尊在拘舍彌（五分律）。等到釋尊回王舍城來，比丘與信衆們，當然會集中而歸向於釋尊。就是釋尊的上首弟子——舍利弗與目揵連，論智慧、神通，論（出家）年齡，論德望，都遠遠的超過了提婆達多。在這種情形下，提婆達多得到了三大力量的支持，開始走入歧途，向佛索衆。索衆的話，說來似乎好聽，而其實是嫉視舍利弗與目揵連，進而要求釋尊不要再顧問僧事。領導權的爭取，與出家的初意，爲法教化意義相離太遠了！也難怪釋尊的訶斥。

四

提婆達多向佛「索衆」沒有達成目的；他在三大力量的誘惑與鼓舞下，更向破僧的逆行前進。三大力量是：王家尊敬、釋種擁戴、苦行風尚。

一、王家尊敬：起初，提婆達多得到王子阿闍世的尊敬供養。後來，父王頻婆娑羅的政權，漸落入阿闍世手中；終於篡奪王位，父王也就被囚禁而死。那時，提婆達多受摩竭陀國阿闍世王的尊敬供養，當然也受到王家、民衆、部分出家衆的尊敬。在佛教中的優越地位，是可以想見的！但這只能造成他的有利情勢，誘發他統攝佛教的野心，而不能以政治權力來干預宗教，取得統攝僧伽的資格。古代宗教的成立與發展，是憑藉自身的感召，大衆的信仰，而不是取決於政治的

支持。所以王家的尊敬，不可以政治權力來解說。事實上，阿闍世王也沒有以政治權力來干預宗敎，造成提婆達多統攝僧衆的地位。

經律一致記載：提婆達多的破僧，是受了利養恭敬的損害。如佛在拘舍彌時，最初發覺提婆達多的用心，就告訴比丘們：「芭蕉竹蘆，以實而死；駏驉懷妊，亦喪其身；今調達貪求利養，亦復如是」(五分律三)。「利養恭敬」，或說「名聞利養」、「名利」，是引發提婆達多破僧的因素。說到貪求名利的過失，約可分三類：一、出家後，一切爲了名利，那是「形服沙門」。這種人的罪行昭彰，是不可能造成破僧罪的。二、有些出家人，多聞持戒，精進修行，不失爲清淨比丘。但德望一高，利養不求而自來。名利一來，逐漸腐蝕了精進的道念；有的變得生活糜爛，甚至墮落不堪。對這類比丘，佛每以「利養瘡深」來警策。提婆達多與上二類不同，是屬於另一類的。他受到利養恭敬，受到讚歎，不免得意忘形，不再認識自己，而自視越來越高。於是，更精嚴，更刻苦的修行，更能將自己所得的施散給同學，而追求更大的尊敬。根源於我見的主宰慾識(慢，權力欲)，越來越強，覺得自己最偉大；僧衆的統攝非自己不可。這是領袖欲，是從王家尊敬——利養恭敬所引發的。

二、釋種擁戴：釋種，指釋迦族出家的比丘、比丘尼衆。釋尊出身於釋迦王族；從佛出家的弟子，不問他的種族如何，一律平等。爲了與其他外道出家不同。稱爲「釋沙門」，所以說：「四

姓出家，同稱為釋」。釋尊攝化的出家弟子，確是不分種族階級，一律平等的。但出身於釋迦族的比丘、比丘尼，與佛同族，多少有些優越感。對於僧伽的統攝，在釋尊晚年，或預想到涅槃以後，極可能認為，應出釋族比丘來統攝，來繼承釋尊攝化四眾的事業。從世間來說，這些也是人情之常；但與佛法却並不相合。從經律看來，擁戴提婆達多的，恰好就是釋族的出家眾。這一問題，似乎還少有人說到，所以要多多引述來證成這一論題。

提婆達多有四伴黨，也就是提婆達多集團中的核心人物，名三聞達多、騫荼達婆、拘婆(迦)離、迦留羅提舍。(人名譯音，經律中每譯得多少不同；這是依四分律說的)其中三聞達多與拘迦離，是這一系的傑出人士。據根有律破僧事(九)說：四人都是「釋種出家」。眾許摩訶帝經(一三)說到釋種出家，有名「海授」的，即三聞達多的義譯。又如迦留羅提舍，根有苾芻尼律(五)義譯為「根本」；吐羅難陀尼說他是「釋迦種」。這可見提婆達多系的主要人物，都是釋種了。此外，律中有名的六羣比丘，是難陀、跋難陀、迦留陀夷、闡那、阿溼鞞、不那婆娑。僧祇律(二六)說：「六羣比丘共破僧」。而五分律(二五)所說的調達眷屬，也列有額鞞(即阿溼鞞)，分那婆藪(即不那婆娑)在內。比丘犯戒，因而釋尊制定學處(戒)；在律師們說起來，幾乎都是這六位初犯的。這姑且不作深論，要說的是：助提婆達多破僧的六羣比丘，不是釋種，就與釋種有密切關係。如薩婆多毘尼毘婆沙(四)說：「五人是釋種子王族：難途、跋難途、馬宿、滿宿、闡那。

一人是婆羅門種，迦留陀夷」。其中，「難陀釋子」、「跋難陀釋子」是弟兄；在律中是被說爲貪求無厭的比丘。阿溼鞞與不那婆娑（義譯爲馬宿、滿宿）：「事事皆能，亦巧說法論議，亦善阿毘曇」（薩婆多毘尼毘婆沙四）。在律中，是「行惡行，汙他家」（依中國佛教說，是富有人情味）的比丘。闡那（或譯車匿）是釋尊王子時代的侍從。有部說他是釋種，但從僧祇律（七及二四）看來，是釋族的奴僕。在律中，是一位「惡口」比丘。迦留陀夷是「淨飯王師婆羅門子」（十誦律一七），是釋尊王子時代的侍友（佛本行集經一六）。在律中，是被說爲淫欲深重的比丘，這六位釋族或與釋尊有關係的比丘，都曾是提婆達多的擁護者。再說到比丘尼：佛世的比丘尼，以釋迦族，及釋迦近族——拘梨、摩羅、梨車族女爲多（僧祇律三九；四分律四八）。女衆更重視親族及鄉土的情誼，當然是提婆達多的擁護者了。被律師們看作犯戒，不護威儀的惡比丘尼，四分律與僧祇律作「六羣比丘尼」；根本一切有部律作「十二衆苾芻尼」；而十誦律索性稱之爲「助調達比丘尼」。例如提婆達多件黨迦留羅提舍，「是釋迦種」。他有姊妹七人，都出家爲比丘尼，偸羅難陀就是其中的一人（十誦律四一；四七）。偸尼自稱：「我生釋種，族姓高貴」（根有部苾芻尼律一七）；她是十二衆比丘尼的首領（根有律雜事三二）。偸羅難陀尼曾讚歎「提婆達多、三聞陀羅達、騫䭾羅達婆、瞿婆離、迦留羅提舍」爲「龍（象）中之龍」；說「舍利弗、目犍連、大迦葉」爲「小小比丘」；律說：「偸羅難陀尼爲提婆達多部黨比丘尼」（四分律一三；十誦律一一）。總之，釋種的比丘、比丘尼，多

數擁護提婆達多，極爲明顯！

再舉二事來說明：一、六羣比丘的「惡口」闡那，到底怎樣的呢？他說：「大德！汝等不應敎我，我應敎汝。何以故？聖師法王，是我之主；法出於我，無豫大德。譬如大風吹諸草穢，並聚一處。諸大德等種種姓，種種家，種種國出家，亦復如是；云何而欲敎誡於我？」（五分律三）善見律（三）譯爲：「佛是我家佛，法是我家法，是故我應敎諸長老，長老不應反敎我」。他不能接受比丘們的敎誡，顯然是由於「貢高」；由於自己是釋種，曾事奉釋迦太子而起的優越感。他的理由是說：佛出於釋迦族，法是釋迦佛說的，所以應由我們釋種比丘來攝化敎導你們（僧衆）。這種想法，不正是釋種比丘比丘尼，擁戴提婆達多來向佛「索衆」的意趣嗎？二、六羣中的迦留陀夷，雖在律師們看來，極不如法，但應該是非常傑出的比丘。他出家不久，就證阿羅漢果（善見律一七）；是波斯匿王夫人末利的門師（近於中國的皈依師）（四分律一八；十誦律一八；僧祇律二一）；曾敎化舍衞城近千家的夫婦證果（十誦律一七）；讚佛的龍象應頌（中含二九・一一八），爲發智論雜犍度所引用（「那伽常在定」，就是出於此頌）。某次，迦留陀夷對於舍利弗所說的：「三學成就，若於現法不得究竟智，身壞命終，過摶食天，生餘意生天，於彼出入想知滅定」（中含五・二二），曾一而再，再而三的否定他的見解；從僧中論諍到佛前。這是思想上的不合；末了由釋尊呵責迦留陀夷，才做止辯論。那一次，釋尊也同時呵責阿難：「上尊名德長老比丘爲他所詰，汝何以故縱而

不檢！汝愚癡人！無有慈心，捨背上尊名德長老！」在律中，比丘們辯論詰責，阿難從來也沒有，不曾使用判決勝負，中止辯論的權力。釋尊爲什麼要呵責呢？不免有「是他所作而我得責」的感慨了！其實，是釋尊見到他在釋族比丘系，十方比丘系的爭辯中，他「捨背上尊名德長老」舍利弗，而採取了中立觀望的態度。說到阿難，與舍利弗、目犍連本來非常友善。他的慈心重，溫和謙順，雖有學不厭、教不倦的特德，但沒有目犍連、提婆達多、大迦葉那樣的強毅果決。他作佛的侍者，忠於職務，沒有私心。在釋族比丘與十方比丘的對立中；提婆達多向佛索衆，進而破僧的過程中，阿難始終是以佛的意見爲意見。只有在迦留陀夷與舍利弗的辯詰中，採取了中立的立場，也僅此一次受到了釋尊的呵責。

釋迦比丘與十方比丘，早就有些不協調。作爲十方比丘上首的舍利弗與目犍連，從經律看來，受到了一次又一次的誹毀、責難。等到提婆達多的德望高起來，向佛「索衆」(引起破僧)，三聞達多等四伴黨，是絕對支持的。六羣比丘、六羣比丘尼，是附和的。其他的釋族出家者，也多少有些同情吧！

三、苦行風尚：印度恒河流域的苦行精神，特別發達。與釋尊同時而多少早一些的尼犍親子，出於毘舍離王族，立耆那教，特重苦行。一直到現在。印度還有不少的耆那教徒。釋尊出家修學時，也曾苦行了六年。在當時，苦行主義確是非常風行的，如五分律(二五)說：「此摩竭、鴦

伽二國人，皆信樂苦行」。破（法輪）僧，是從佛教中分出一部分比丘而自成僧伽，自立新宗教，這不但要僧中有人附和，更要適合時代趨勢（契機），而得信衆的皈依。時代是苦行主義風行，而提婆達多正是一位頭陀苦行者。他向釋尊索衆而不得，內有釋種出家的擁戴，外應時代苦行的風尙，這才索性標揭苦行教條，起來破僧。

提婆達多所標榜的，主要是「五法」，廣律中都有說到，四分律敘述得最明白。提婆達多以爲：「如來常稱說頭陀少欲知足樂出離者，我今有五法，亦是頭陀勝法，少欲知足樂出離者：盡形壽乞食、盡形壽著糞掃衣、盡形壽露坐、盡形壽不食酥鹽、盡形壽不食魚及肉。」（四分律五）這是與頭陀行相近的；頭陀行值得稱讚，這五法可說更精嚴些。於佛法缺少正見的，會迷迷糊糊的跟著走，還自以爲了不起呢！但所說的五法，名律傳說也略有不同，惟毘尼母經（四）與四分律一致。玆列表如下：

（四分律）	（十誦律）	（銅鍱律）	（五分律）
常乞食	受乞食	常乞食	常乞食
糞掃衣	受衲衣	糞掃衣	
常露坐	受露坐	樹下坐	八月露坐四月住草庵

不食酥鹽——————<不食酥乳
　　　　　　　　　　　不食鹽

不食魚肉——斷魚肉——不食魚肉——不食魚肉

受一食

常住阿蘭若

此外，還有根有律的破僧事，前後三說——卷十、十一（律攝同此說）、二十，多不盡相同。綜合的看來，衣服方面，主張盡形壽糞掃衣，不受施主施衣；住處方面，主張盡形壽住阿蘭若、露地坐、樹下坐、不受住房屋；飲食方面，主張盡形壽乞食，不受請食，特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。這些，與頭陀行相近，也與受比丘戒時所受的四依法相近。四依法是：盡形壽依糞掃衣住、依乞食住、依樹下住、依陳棄藥住。那末提婆達多的五法，爲什麼成爲反佛法的標幟呢！

五

提婆達多標榜「五法」，造成了破僧的惡行；五法與佛法的不同何在？有些律師，也有點邪正不分，如毘尼母經（四）說：「提婆達多五法，不違佛說，但欲依此法壞佛法也。」這是不對的！如五法不違佛法，那唱道五法怎麼會壞佛法呢？要知提婆達多的五法與佛法，完全不同，試

以兩點來說明：

一、提婆達多的五法，是絕對的苦行主義，盡形壽奉行而毫無通變。自以為：「出家求道，宜應精進。瞿曇沙門亦有此五法，但不盡形壽；我今盡形壽受持此法」。(善見律一三)而釋尊是中道主義，鹿野苑最初說法，即揭示了不苦不樂的中道行。這不是偏激的一邊，而是有通變性、寬容性、多方適應性的。如佛說四依(四聖種)，是出家者立下決心，作最艱苦的準備。出家依信衆而生活，不一定能四事具足；如遇到生活艱苦的時候，那是意料中事，能忍受艱苦，身心安定而不害道念(否則就退心了)。實際上，出家受四依法，並不是一定非苦不可。所以不一定乞食，也可以受請；不一定糞掃衣，也可以受施衣；不一定樹下坐，也可以住房舍重閣。不一定陳棄藥，也可以食酥等。又如十二頭陀行，佛也曾讚歎。那因為有些苦行根性，愛好這些苦行。其實修解脫行的，不一定要修頭陀行。如修八正道，頭陀行者可以解脫；人間比丘也可以解脫；在家弟子享受豐富，也可以解脫。以釋尊自身來說，沒有修頭陀行，有時受百味飲食，價值百千兩金的金縷衣，高樓重閣，百千人共住，豈不也還是少欲知足，樂獨住嗎？衆生根性不等，如一定受五法，或持十二頭陀行，那只能適應少數人，而反障礙了多數人出家修學。所以釋尊不同意提婆達多的五法，如善見律(一三)說：「若許調達五法者，多有善男子出家，若受持此法，則於道有(障礙)難」。又如薩婆多毘尼毘婆沙(三)說：「此五法，佛常日讚歎。……所以讚歎者，云四聖種

能得八正道，成四沙門果。今調達倒說云：八聖道趣向泥洹，反更遲難。修行五法以求解脫，其道甚速；是故說爲非法」。這是說，佛制四聖種（四依），只是爲了比丘依信衆而生活，得來不易，所以不可不得少爲足，隨緣修行，修八聖道而證聖果。而調達卻重於苦行，以爲八聖道不够精進；修精苦的五法，才容易得道。這是落入苦行主義，所以是「非法」。苦行主義是：學道非盡形壽修苦行不可；修苦行才容易解脫。這種偏激的苦行主義，與佛的中道主義不合，所以提婆達多以五法爲教，造成了破僧的局面。

二、釋尊的中道行，我曾解說爲「以智化情」。換言之，中道的佛法，不重於事相的物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。而提婆達多的五法，卻是重於物欲的壓制。越著重這方面，就越流於苦行。上面曾說到提婆達多說法的要點是：「心法修心法，是比丘能自記說：我已離欲，解脫五欲功德」（雜含一八，四九九）。可見提婆達多的修心決要，是壓制物欲。不受五欲（微妙的色聲香味觸）功德，專精苦行，養成厭惡五欲，不再愛好五欲的習性。稱之爲離欲、解脫，以爲是眞解脫了。這樣的修心法，淺些的是戒行，深些的是定行（定是離欲的，喻爲「如石壓草」）。不知道煩惱絲毫未動，只是暫時潛伏而已。一遇因緣，貪瞋癡全部發動，定也退了，神通也失了，戒也會犯了。所以佛說：惟有「智慧成就者，此是第一之義」。提婆達多重於精苦的戒行、定行，重在外在物欲的克制，而不修內心智證的淨化，所以舍利弗批評他：「何不說法言

：比丘心法修心法，離欲心、離瞋心、離癡心」而得心解脫呢！

這樣，佛說的中道行，是寬容而多樣性的，不是偏激的兩邊。修心方面，是以智證法性而銷融情欲，而不是專在物欲的壓制上做工夫。而提婆達多的五法，偏於苦行；修心偏於壓制物欲。在一般看來，也許覺得他精苦卓越；比釋尊的正法更高妙呢！提婆達多不也自以為：「瞿曇沙門亦有此五法，但不盡形壽，我今盡形壽受持此法」；自以為「頭陀勝法」嗎？提婆達多標榜這五法，以為勝於釋尊的中道，這當然會因此而破僧了！

提婆達多以五法為教而破僧，經過如下：一、提婆達多先與三聞達多等議決，再向釋尊提出，希望釋尊能採取五法，制為比丘必學的戒法。釋尊當然否定了，認為：常乞食是好的，但也不妨受請食；……不食魚肉是可以的，但也不妨食三淨肉。（參見律一三）提婆達多這一著，是相當利害的，因為如釋尊採用而制為必學的戒法，那是提婆達多的苦行主義勝利了。他在僧伽中，也自然提高到領導地位。如釋尊不採用，那就可以標榜苦行，自以為精進。「瞿曇（釋尊）不盡形壽持，我能盡形壽持」，超佛一等。二、提婆達多與他的伴黨，不斷宣傳五法，以為這才能迅速而容易解脫。三、恰好逢到那年饑饉，比丘們在安居期中的生活，相當艱苦。提婆達多獲得五家的護持，所以隨從他的部分比丘，生活過得比較好。這是個有利的時機，提婆達多就在大眾中，提出五法來進行表決（「行籌」）。結果，有五百位初學比丘，贊同他的意見。這樣，他就率領這一

羣比丘，到伽耶山住下，而在同一界內自行布薩說戒。（十誦律四六；鼻奈耶五等）對佛說的經教，比丘僧的制度服裝，也多少修改，（十誦律三六；薩婆多律攝四等）成立新的僧伽；就這樣達成了破僧的目的。

六

再說破僧的結果及其影響。提婆達多眞的破僧了，作新佛，立新教了，但並不如預期的理想。因為在釋尊授意，經舍利弗等採取對策後，可說就完全失敗。一、提婆達多既宣揚五法是道，佛就命僧伽推舉舍利弗（或說阿難），到王舍城，向信衆們宣告：「若受調達五法者，彼為不見佛法僧」（五分律三；十誦律等大同）。這是說提婆達多的五法，與佛法不合，要佛教信衆，不受他的誘惑，而削弱他的力量。二、在出家衆中，對於提婆達多及其伴黨，先由與他們親密友善的去勸說，再由多數比丘去勸告，再由全體僧衆來一勸再勸：「汝莫為破和合僧勤方便，當與僧和合」（五分律三等）。這樣的極盡人事，展開一致的反分裂運動。對提婆達多來說，仁至義盡。對僧衆來說，也從一致行動中加深了團結。三、衆律一致記載：提婆達多率領五百比丘，實行破僧，舍利弗與目犍連立刻採取對策，也到提婆達多那邊去。提婆達多正在歡喜，以為舍利弗等也來附從他，而不知舍利弗暗暗的向五百比丘勸告說服，目犍連以神通感召，馬上又把五百位比丘帶回釋尊

這邊來。這麼一來，提婆達多的破僧，僅剩他自己與伴黨四人了。這可能不止僅剩五人，但多數比丘確乎都在釋尊這一邊。提婆達多破僧，沒有能成立強大的新宗教，不如預期的理想；而阿闍世王的信敬也淡薄了。提婆達多的新教夢，一旦破滅，晚年挫折，不久也就死了！

提婆達多破僧的失敗，原是必然的。只是提婆達多醉心於權威，妄自誇大，不自量力吧了！如王家尊敬，僅能造成有利情勢，但並不能以政權干預來統攝僧伽，創立新教。釋種比丘的擁戴，可能支持他索衆，却不能支持他破僧。從索衆而發展到破僧，已變質爲叛棄佛教，與釋尊爲敵；傳說有推石壓佛、縱衆害佛的故事。敵害釋尊，釋種比丘怎能支持他呢？而且，釋種六羣比丘、比丘尼，多數根性是近於「樂行」的；佛弟難陀、侍者阿難，也還是一樣。那末提婆達多的標榜苦行，也就等於取消了支持自己的力量。苦行，誠然是時代風尚。但比丘的頭陀苦行者，如大迦葉、優波斯那等集團，都是十方比丘。對於釋種中心運動，早就不表同情，焉能因標榜苦行而就改變他們的立場！何況這些苦行頭陀，從佛已三四十年，提婆達多又憑什麼，使他們追隨自己，執弟子禮呢！所以，轟轟烈烈的破僧運動，一經舍利弗、目犍連，傳達釋尊意旨，展開反分裂運動，提婆達多就立刻失敗下來。

破僧的結果是失敗了，但對佛教的影響是廣泛的、深遠的。在社會信衆方面，引起不良反應。當舍利弗傳達釋尊的意旨，到王舍城宣告提婆達多的非法時，引起了社會的疑難與譏嫌。如

說：「時彼眾會皆悉唱言：沙門釋子更相憎嫉，見調達得供養，便作是語」（五分律三〇參十誦律三六；四分律四）。提婆達多素爲朝野所景仰，突然而來的評斥，是會使人驚疑的。有人以爲：「是上人調達，身口可作惡耶」（十誦律三六）。就是比丘，有些也會不信的（增含一一，一〇；四三，四）。從傳記看來，阿闍世王於釋尊缺乏信心，所以破僧事一告段落，釋尊就回舍衞城。後因王舍城多疫，闍王才心悔，禮請釋尊還王舍（根有律雜事五）。經耆婆的引導，阿闍世王又歸依釋尊（D二；長二七）。不久，釋尊就東去毘舍離，作涅槃前的最後遊行。這可見釋尊晚年，王舍城的法化，是不免受到影響的。在出家眾方面，影響更大。提婆達多是釋種，伴黨也是釋種；提婆達多失敗了，釋種比丘不免受到十方比丘的嫉忌誹毀。六羣比丘被看作毀犯的象徵，眾惡歸之。甚至釋族者新求出家，也不免受到留難，或者拒絕。釋族比丘與十方比丘間的不和諧，爲後來佛教分化的一大因素。餘波蕩漾，一直延續到七百結集的時代。

七

有些是可以不必說的，但不妨附帶的敘述一下，以說明廣律，有些是律師們的口頭傳說，治律者應有所抉擇。提婆達多破僧，罪大惡極，這是不消說的；但有些也不免是造口業。如提婆達多修定而發神通，因神通而化阿闍世王子，這才受到利養恭敬，引起索眾破僧。依銅鍱律（大分

別）、四分律（四）、五分律（三），修定發通，是從釋尊學習的。有些人覺得：如不教他發神通，那不是不會破僧嗎？釋尊怎麼會教他？爲了說明與釋尊無關，有的說：釋尊不教他；五百大羅漢也不教他，阿難以親屬愛而教了他（十誦律三六）。有的說：是從阿難的和尚——十力迦葉學習的（根有部苾芻律一四，根有律破僧事一三）。照這種想法，如不讓提婆達多出家，不是更好嗎？因此有的說：釋尊不許他出家；後來他自剃鬚髮（「賊住」），從破戒比丘修羅陀學習的（增一四九，九）。傳說不同，只是爲了滿足那種淺薄的想法。其實，從佛學習而得定發通，有甚麼過失呢！

提婆達多破僧，就是想作新佛；作新佛，就非處處模倣釋尊不可，故事就這樣的多起來。釋尊體格極强，所以耆婆爲釋尊治病，用酥一斤。提婆達多有病，也就非服酥一斤不可。可是體力差，消化不了，病苦反而增加了。釋尊可憐他，以神力治了他的病，提婆達多反而說：釋尊有這樣高明的醫術，依此爲生（邪命）。這故事已有點不近情了！還有，釋尊有三十二相，身作金色。提婆達多爲了身作金色，以沸油灑身，然後塗上金箔，痛苦不堪（根有律破僧事一八）。釋尊脚下有千輻輪相，提婆達多就叫鐵匠來，用熱鐵烙足以造成千輻輪相（根有律破僧事一八）。這二則故事，我覺得不一定刻畫出提婆達多的愚癡，只表示了故事編造者的過於幼稚！

這還不過幼稚可笑而已，還有荒謬的呢！提婆達多破僧失敗，又想回故國作王。他求見耶輸陀羅，想與他結婚，以便登上王位。耶輸陀羅與他握手；耶輸陀羅力大，使提婆達多的五指出血

。提婆達多還不死心，又去見「舍迦」（即釋迦）種，要求讓他作王。大家要他取得耶輪陀羅的同意、結婚，才公推他作王。他再進宮去見耶輪陀羅，耶輪陀羅執住他的雙手，十指流血，狼狽而逃（根有律破僧事一）。前年日本攝製釋迦傳影片，有提婆達多入宮，強佔耶輪陀羅事，引起了佛教界的公憤。其實這是根據古代律師的荒謬揑造而改編的。考釋尊八十歲入涅槃，爲阿闍世王八年。提婆達多的索衆、破僧，在阿闍世王登位前後。所以這是釋尊晚年，約在釋尊七十到七十五歲間的事。提婆達多與釋尊的年齡相近，也是七十高齡的耆年了！耶輪陀羅，比釋尊小不了幾歲；那時已出家近二十年了。故事的編造者，毫無時間觀念，只顧說來好聽。這到底是醜詆提婆達多呢？還是誣辱耶輪陀羅呢？

波羅提木叉經集成的研究

印順

波羅提木叉經（Pratimokṣasūtra），為原始佛教中極古老的的聖典；為僧伽（Saṃgha）的大經大法；律藏（Vinayapiṭaka）的重要部分。對於出家衆的身心修持，僧伽的延續與擴展，都有極重要的意義。這是原始佛教的寶貴資料，充分表現了佛陀（Buddha）時代——二千五百年以前的，佛教出家衆的生活實態。近代的佛學者，予以重視、研究，是不無理由的！

存留於現在的波羅提木叉經，不止一種，都是佛教各部派所傳的誦本。佛教的古代聖典，有印度文化的特色，着重於口口傳誦。即使有了文字記錄，也還是重於口傳。所以波羅提木叉經的論究，並無原始手稿，或最初刊本，可為考證的資料。不能根據原始資料，以了解聖典的原型。現存的各種波羅提木叉經，是源於同一古典，在不同區域，不同語文，不同宗派的傳誦中，形成多少差別而流傳下來的。研究與考證，僅能從不同誦本的比較中，古老的傳說中，去發現其原型，結集過程與演變的情況。在這點上，我國舊傳的種種譯本，種種律藏，提供了豐富的，最佳的

研究資料。從漢譯聖典的廣泛探索中，參考南傳的「波羅提木叉」，以發見波羅提木叉經的成立及演變過程，爲本文的立場與目的。願敍述我的研究意見，以供佛學界的參考。

一、研究的資料與參考

波羅提木叉經（Prātimokṣasūtra, P. Pātimokkhasutta），就是漢譯中常見的「戒本」、「戒經」，爲出家衆受持的法典。本有比丘（bhikṣu, P. bhikkhu）與比丘尼（bhikṣuṇī, P. bhikkhunī）的二類。古代佛教，以比丘衆爲主，也就以比丘的波羅提木叉經爲主。現存不同誦本的比丘波羅提木叉經，主要有漢譯的、藏譯的、巴利語（Pāli）的、梵文（Saṃskṛta）的——四大類。

漢文翻譯部分，傳說曹魏嘉平年中（西元二四九——二五四），曇（柯）迦羅（dharmakāla）在洛陽，譯出「僧祇戒心」（註一）爲最早，但實際的情況不明。現存的有：

1.「摩訶僧祇律大比丘戒本」，或題「波羅提木叉僧祇戒本」，「東晉天竺三藏佛陀跋陀羅（buddhabhadra）譯」，凡二百十八戒。「大正藏」編號爲一四二六。今簡稱爲「僧祇戒本」。

2.「彌沙塞五分戒本」，「宋罽賓三藏佛陀什（buddhajīva）等譯」，凡二百五十一戒。「大正藏」編號爲一四二二。今簡稱「五分戒本」。

3.「四分律比丘戒本」，唐「西太原寺懷素集」，這是從「四分律」中集出來的，凡二百五

十戒。「大正藏」編號爲一四二九。

4.「四分（僧）戒本」，「後秦罽賓三藏佛陀耶舍（buddhayasas）譯」，凡二百五十戒。與「四分比丘戒本」內容相同，而文句有出入，今合稱爲「四分戒本」。「大正藏」編號爲一四三〇。

5.「十誦比丘波羅提木叉戒本」，或作「十誦比丘戒本」，姚秦三藏鳩摩羅什（Kumarajiva）譯，凡二百六十三戒。「大正藏」編號爲一四三六。今簡稱「十誦戒本」。

6.「五分戒本」，或作「彌沙塞戒本」，題爲「宋罽賓三藏佛陀什等譯」。凡二百五十八戒：「大正藏」附編於「彌沙塞五分戒本」之下。然考其內容，實爲「十誦律」戒本的一種（註二）。今依此改正，簡稱爲「十誦別本」。

7.矢吹慶輝博士出版的「鳴沙餘韻」，內有敦煌所藏，「建初元年（西元四〇五）寫」的波羅提木叉寫本。卷首殘損，題目不明。凡二百五十七戒，經推定爲晉曇摩侍以前的戒本（註三），今簡稱爲「十誦古本」。

8.「解脫戒經」，「元魏婆羅門瞿曇般若流支（Prajñaruci）譯」，凡二百四十六戒。「大正藏」編號爲一四六〇。

9.「根本說一切有部戒經」，「唐三藏法師義淨奉詔譯」，凡二百四十九戒（註四）。「大正

藏」編號爲一四五四。今簡稱「根有戒經」。

10.藏文的，有 So—Sor—thar—rahi mdo, Prātimoksa—sūtra（波羅提木叉經），凡二百五十八戒。次第與內容，大致與漢譯的「根本說一切有部戒經」相合，今簡稱「根有藏本」。

11.巴黎語本，名 bhikkhu—Pātimokkha（比丘波羅提木叉），凡二百二十七戒。錫蘭、緬甸、泰國，都譯爲本國文字，以便誦習。日本譯的「南傳大藏經」卷五，也有這一「戒經」。這是赤銅鍱部（tāmra-sātiyāh）所傳的「戒經」，今簡稱爲「銅鍱戒經」。

12.梵文本 Prātimoksasūtra（波羅提木叉經），在龜茲發見的，凡二百六十三戒，與「十誦戒本」，及「鼻奈耶」相合。今簡稱爲「十誦梵本」。

13. mūlasarvāstivdāa-prātimokṣasūtra（根本說一切有部波羅提木叉經），是在 gilgit 古塔所發見的梵本。凡二百五十八戒，與「根有藏本」相合，今簡稱爲「根有梵本」。

現存各種語文的波羅提木叉經，略有十三種。漢譯每譯爲「戒經」、「戒本」，而加上部派的名稱，或廣律的名稱，比丘或比丘尼的名稱，以爲分別。其實都是 Prāatimokṣa-sūtra, Pātimokkha-sūtta 的義譯。巴黎語的「銅鍱戒經」，本文依日譯的「南傳大藏經」。有關梵文、藏文的「戒經」內容，間接從「律藏之研究」中得來（註五）。

此外，漢文所譯的，雖不是波羅提木叉經，而可以考見「戒經」的條目或次第的，還有：

Ⅰ「十誦律」，六十一卷，「姚秦三藏弗若多羅（Puṇyatāra）共三藏鳩摩羅什譯」。有關波羅提木叉的分別解說部分，凡二百五十七戒，與敦煌出土的「十誦古本」相合。「大正藏」編號爲一四三五。今簡稱爲「十誦律本」。

Ⅱ「鼻奈耶」，或作「戒因緣經」，十卷，「姚秦涼州沙門竺佛念譯」，凡二百六十三戒。「大正藏」編號爲一四六四。

Ⅲ「優波離問（佛）經」，「宋元嘉年求那跋摩（guṇavarman）譯」，凡二百十五戒。「大正藏」編號爲一四六六。

Ⅳ「薩婆多毘尼毘婆沙」，九卷，「失譯人名，今附秦錄」。依「十誦律」而作解說，次第偶有出入。「大正藏」編號爲一四四〇。

Ⅴ「根本薩婆多部律攝」，十四卷，唐「三藏法師義淨奉制譯」。依「根本說一切有部戒經」而作分別，次第相同。「大正藏」編號一四五八。

其他可以考見其組織與戒條數目的，還有：

Ⅵ「毘尼母經」，七卷，「失譯人名，今附秦錄」。「大正藏」編號爲一四六三。

Ⅶ「律二十二明了論」，「陳三藏法師眞諦（Paramārtha）譯」。「大正藏」編號爲一四六一。

Ⅷ「佛說苾芻五法經」，趙宋「西天譯經三藏……法賢（dharmabhadra）譯」。「大正藏」編

號爲一四七九。

Ⅸ藏文的 mahāvyutpatti（翻譯名義大集 no.256—264），列舉「戒經」的條目，凡二百五十五戒，屬於根本說一切有部律的系統。

上面所列舉的「波羅提木叉經」十三種，有關而可爲參考的九種，都是不同部派的不同誦本或論書。佛法分化爲不同部派，部派間是有親疏差別的。關係親近的部派，所傳的誦本，當然是同多異少。但這是部派的傳承相近，不可以說少數相同，而推論爲近於古型的原典。相反的，如部派疏遠的，而有某種共同性，即使是僅有的誦本（孤證），也值得研究者的重視。所以上列的律典，有明了其部派及親疏的必要。部派分裂的系譜，古來有衆多的異說，今就研究的結論（別有廣論），略爲敍述。

一味和合的佛法，最初分化爲大衆部（mahāsaṅghika）與上座部（sthavirah），這是佛教界所公認的。分化的時間，約爲西元前三〇〇年左右。到阿育王（asoka）時代（約西元前二七〇—二三〇年前後），佛教已有三大系：一、大衆部。二、從上座部中分出，也自稱爲上座部的分別說部（Vibhajya-vādin）。三、分別說部分離以後的上座部，也稱先上座部（Pūrvasthāvira）。這就是大衆部所傳的三大部說（註六）。先上座部又分出二大部：一、薩婆多部（Sarvāstivāda 說一切有部）；二、犢子部（Vātsīputrīya）。二部分離以後，先上座部衰微了，轉名爲雪山部（haimavata），犢子部又分

出四部，正量部（sammitiya）最為盛行。薩婆多部從摩偷羅（mathurā）而流行於北印度、西域，為北方佛教最盛行的部派。由於教區廣大，引起了「波羅提木叉經」的多少不同，可稱為東西二系（註七）。西系為「十誦律」；東系為「根本說一切有部律」。三大部中的分別說部，是特重律（vinaya）的部派。從此分出四部：一、彌沙塞部（mahiāssaka 化地部）；二、曇無德部（dharmaguptaka 法藏部）；三、迦葉維部（kāsyapiya 飲光部）；四、赤銅鍱部，就是被稱為南傳佛教的部派。

現在依據這一部派分裂的譜系，以明上來敍述的「戒經」，及有關律典如下：

大衆部（一）「僧祇戒本」

上座部
- 薩婆多部
  - 西系
    - (6)「十誦別本」
    - (5)「十誦戒本」。(12)「十誦梵本」(11)「鼻奈耶」
    - (7)「十誦古本」。(1)「十誦律本」
  - 東系
    - (9)「根有戒經」
    - (10)「根有戒本」。(13)「根有梵本」
    - （IX）「翻譯名義大集」
- 雪山部（VI）「毘尼母經」
- 犢子部—正量部（VII）「律二十二明了論」

分別說部——
- 化地部(2)「五分戒本」
- 法藏部(3)(4)「四分戒本」
- 飲光部(8)「解脫戒經」
- 銅鍱部(11)「銅鍱戒經」

Ⅲ「優波離問經」，Ⅷ佛說「苾芻五法經」，所屬的部派不明，但無疑為極古老的傳說。

近代學者的作品，為本節所曾參考的，有呂澂等「諸家戒本通論」。「諸部戒本條數對照表」，「諸部戒本戒條對照表」，並為「南傳大藏經」卷五的附錄。平川彰博士的「律藏之研究」、「原始佛教之研究」，都是本文重要的參考。

二、布薩與說波羅提木叉

「波羅提木叉經」(prātimokṣasūtra)，不僅為比丘(bhikṣu)、比丘尼(bhikṣuṇī)——個人戒行的準繩，與僧伽(Saṃgha 佛教的教團)的延續發展，更有密切的關係，這就是與佛所制的布薩(posadha)，說波羅提木叉(desana-prātimokṣa)有關。布薩與說波羅提木叉的理解，是大大有助於「波羅提木叉經」之研究的。

布薩，源於印度吠陀(veda)以來的祭法。在新月祭(darsamāsa)、滿月祭(paurṇa-māsa)的前

夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名爲 upāvdsatha（布薩）。佛陀時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩集會的習慣。佛陀適應這一宗教活動，也成立布薩制（註八）。在這些日子，信衆來時，爲信衆們說法：信衆們受持八關齋戒（aṣṭāṅga-samanvāgatôpavāsa）。信衆們爲家務所累，不能如出家人那樣的專精修行，所以每月四次或六次（註九），來詣衆的住處，受持八關齋戒，也就是受持近於出家的——清心寡欲，內心清淨的宗教生活。一日一夜的八關齋戒，就是適合這一事實而成立的。每月六次或四次的布薩，爲攝化信衆，使信衆領受深一層的宗教生活，與西方神教的守安息日一樣。

布薩，音譯或作逋沙他、褒灑陀、優波婆沙（Poṣadha.upavāsa,upavāsatha,Poṣatha,uposatha）。玄奘譯爲「長養」，義淨譯義爲「長養淨」。「根本薩婆多部律攝」，釋爲「長養善法，持自心故」；「增長善法，淨除不善」（註一〇）。與「毘尼母經」的「斷名布薩……清淨名布薩」（註一一），大意相同。古代意譯爲「齋」，最爲適當，在中國文中，「洗心曰齋」，本爲清淨自心的意思。這一制度，與斷食有關，說一切有部（Sarvāstivāda）就着重爲：「齋法以過中不食爲體」（註一二）。佛陀適應時代而成立的布薩，對信衆來說，是着重於禁欲的，淨化自心的精神生活。

在佛的指導下，布薩更發展爲有深刻意義的僧伽（Saṃgha）布薩。發展完成的布薩制度，是

這樣的：1. 每月二次，半月半月（陰曆十五日，二十九或三十日）舉行布薩。2.在一定區域——「界」(Sima) 內的比丘，舊住或新到的，有出席參加的義務。這是名符其實的全體大會，如有人不來，就不合法。3.如因病而不能參加，要委託同住的比丘，向大衆表示：對布薩大會所舉行的一切僧事，無條件的完全同意，名爲「與欲（chandam datum）」。4.如「衆不清淨，不得爲說」波羅提木叉。所以如有過失的，先要悔除清淨。「與欲」而沒有出席的，也要「與清淨」(Parisuddhi datum) 表示自己的身心已經清淨，沒有過失。5.大衆如法集合，如僧伽有事，先要處理解決。如比丘們有所違犯，也要處理，或出罪清淨。事件處理了，過失懺悔了，然後大衆一心，清淨和合，進行布薩，就是說波羅提木叉。如「十誦律」卷二二（大正二三、一六四下）說：

一切先事作已，僧應布薩說波羅提木叉。若應與現前毘尼，與竟；應與憶念毘尼，與竟；若應與不癡毘尼，與竟；若應與自言毘尼，與竟；若應與覓罪相毘尼，與竟；應與多覓毘尼，與竟。若應與苦切羯磨，與竟；若應與依上羯磨，與竟；若應與驅出羯磨，與竟；若應與下意羯磨，與竟；若應與不見擯羯磨，與竟；（應與）不作擯，惡邪不除擯羯磨，與竟；若應別住羯磨，與竟；若應與摩那埵，本日治，出罪羯磨，與竟。僧應布薩說波羅提木叉。

「摩訶僧祇律」說：僧衆布薩時，斷事羯磨（karma）的聲音很高。瞿師羅（ghosila）長者進

來，大衆默然（註一三）。據此可見，在布薩說波羅提木叉以前，通常要將種種附事處理好。

上面所說的，是僧伽布薩的預備。附事處理了，過失懺悔了，於是大衆清淨、和合、一心，學行說波羅提木叉，說波羅提木叉，就是布薩。然說波羅提木叉，在佛法開展中，有不同的二大階段。而這二大階段，又有不同的二項傳說。一、以制立學處（Sikṣapada.P.Sikkhapada）爲分別，如法藏部（dharmagurtaka）「四分戒本」（大正二二、一〇三〇中）說：

> 善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道。
>
> 釋迦牟尼如來無所着等正覺，於十二年中，爲無事僧說是戒（波羅提木叉）經。從是已後，廣分別說。

釋迦佛於成道十二年來，是以宣說此偈爲說波羅提木叉的。十二年以後，迦蘭陀子須提那（Sudinna-kalanda-ka-putra）作不淨行，從此制立學處。說一切有部的律典（註一四），所說與「四分戒本」相合。二、以比丘犯重而不發露爲分別，如「五分律」卷二八（大正二二、一八〇下——一八一上）說：

> 佛在瞻波國恒水邊。爾時，世尊十五日布薩時，……遍觀衆僧，默然而住。……佛語阿難：衆不清淨，如來不爲說戒。……佛告阿難：從今汝等自共說戒，吾不後得爲比丘說。

這一事實——有比丘犯了重罪，不知發露，佛從此不再爲比丘說波羅提木叉，由比丘們自行

和合說戒。傳說的地點，雖不完全相合，但是一切經律共同的傳說（註一五）。銅鍱部（tāmra-sātiyāḥ）學者覺音（buddhaghosa），在「善見律毘婆沙」卷五（大正二四、七〇八上）說：

釋迦牟尼佛，從菩提樹下（乃至）二十年中，皆說教授波羅提木叉。後一時……佛語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說波羅提木叉，汝輩自說。何以故？如來不得於不清淨衆，布薩說波羅提木叉。從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉。

又於卷六（大正二四、七一二中）說：

佛成道十二年後，須提那出家。……學道八年後，還迦蘭陀村，佛成道已二十年。

二十年與十二年，雖然傳說不合，但說波羅提木叉，有不同的二階段，與須提那迦蘭陀子有關，實與說一切有部，及法藏部的傳說相合。但這裏面，所有二項的不同傳說，覺音顯然是誤會而糅合爲一了：從當時的實際情形，推論布薩制度的演變，可分爲三階段：1.成道十二年以來（註一六），佛還沒有制立學處。所以適應時勢而成立布薩，只是宣說「善護於口言」頌，覺音稱之爲「教授波羅提木叉」（Ovādarātimokkha），也就是大衆部（mahāsaṃghika）所傳的「偈布薩」（註一七）2.從此制立學處，向大衆公布，要大衆憶持，並理解其意義。這大都是在大衆和合布薩的時候，所以起初說（學處）波羅提木叉，不但是誦說，而也是分別解說。如「銅鍱律」「大品」「布薩犍度」（南傳三、一八三）說：

說者、述說、施設、建立、解說、分別、明說、顯示。

「五分律」「與四分律」(註一八)，雖譯語不大顯了，但一經比對，就可了解「說」的原始意義。3.制立的學處更多了，比丘有所違犯而不真誠發露的也有了，這才編集所制立的學處(一條一條的戒條)，作為布薩說波羅提木叉。由僧伽和合，推一位上座，宣說(學處)波羅提木叉。發揮僧伽的集體力量，使有所違犯的，非悔罪不可，以維護僧伽的和合清淨。這就是覺音所說的「威德波羅提木叉」(aṇānātimokkha)。說波羅提木叉的演變，問題在：隨佛出家的佛弟子，起初都道心真切，所以布薩時，佛只說教授波羅提木叉。這是道德的，策勵的，激發比丘們為道的精進，清淨身心以趣向解脫(Vimokṣa)。等到佛法廣大弘傳，出家的愈來愈多，不免有流品雜濫(動機不純，藉佛以求生活)的情形。於是制立學處，發揮集體的約束力量。威德波羅提木叉，是法律的，強制的；以團體的，法律的約束，誘導比丘以歸向解脫。這是佛法開展的自然過程(也是從佛的攝導，而演進到僧伽——教團的領導)，正如中國古代，以禮法治國，而後來却不能不頒布刑法一樣。布薩說(學處)波羅提木叉，表現了組織的法治的精神。但還是充滿道義的，善意的，互相安慰勉勵的特性。在佛法中，德治與法治相統一，我曾以「導之以法(真理與道德的感召)，齊之以律」(學處)來表彰佛陀化世的精神！

這可以說到波羅提木叉(Prātimokṣa,P.rātimokkha)的定義。「銅鍱律」「大品」「布薩犍度」

(南傳三、一八三)說：

波(羅)提木叉者，是初，是面，是諸善法之上首，故名波(羅)提木叉。

adi，是「初」義。mukha，是「面」義。Pamukha，是「上首」義。分解 Pātimokkha 的含義，作上面的解說。同屬於分別說部(Vibha-vāda)的「四分律」也說：「波羅提木叉者，戒也。自攝持威儀、住處，行根，面首，集衆善法，三昧成就」(註一九)。「五分律」也說：「波羅提木叉者，以此戒防護諸根，增長善法：於諸善法最爲初門故，名爲波羅提木叉」(註二〇)。「毘尼母經」說：「戒律行住處，是名波羅提木叉義」(註二一)。「波羅提木叉者，名最勝義。以何義故名爲最勝？諸善之本，以戒爲根，衆善得生，故言勝義」(註二二)。「舍利弗阿毘曇論」也說：「若隨順戒，不行放逸，以戒爲門、爲足、爲因，能生善法，具足成就……是謂愛護解脫戒」(註二三)。上來一系列的解說，都是以戒爲善法的初基，善法的依住處，一切定慧等功德，都由此而成就；依此以解說波羅提木叉的。

另一重要的解說，是以mokṣa, mokkha 爲「解脫」義，如譯「波羅提木叉」爲別解脫。「根本薩婆多部律攝」卷一(大正二四、五二五上)說：

別解脫者，由依別解脫經如說修行，於下下等九品諸惑，漸次斷除，永不退故，於諸煩惱而得解脫，名別解脫。又見修煩惱，其類各多，於別別品而能捨離，名別解脫。

覺音於「清淨道論」，解說波（羅）提木叉三跋羅（Patimokkha-samvara），也是解說爲別別解脫的，如「論」（南傳六二、三五）說：

此中別解脫律儀，謂學處戒。別別、護者、解脫，脫惡趣等苦，故名別別解脫律儀。

Prati 爲「各別」義，所以說「波羅提木叉」爲別（別）解脫。又有「對向」、「順向」的意義，所以波羅提木叉，或譯爲「從解脫」、「隨順解脫」。這一解說，在北傳的佛教中，最爲常用。

佛的制立學處，是因事而異的，因人而異的。受持各別的學處，解脫各別的煩惱與苦果。依學處——「威德波羅提木叉」說，波羅提木叉是「別解脫」義。然約起初的「教授波羅提木叉」說，那時還沒有制立學處。約尸羅（sila, P.sila）——戒的重要性，爲一切善法的根本依處：「初」、「面」、「上首」、「最勝」，是波羅提木叉義。一名可能有多義的，大抵「初」、「上首」等，是波羅提木叉的初義。等到制立學處，誦說波羅提木叉，也就被解說爲別解脫了。

在佛法的開展中，布薩說波羅提木叉，有前後不同的二階段，這可說是 項重要的知識。對「波羅提木叉經」的研究，也同樣是極重要的！

三、波羅提木叉與布薩儀軌

出家弟子有了非法的行爲，佛就因而制立學處（śikṣāpada），向大衆公布，以後不得有所違犯。結集一條一條的學處，半月半月中，布薩（Poṣadha）誦出，名爲說波羅提木叉（deśanaprāti-mokṣa）。說波羅提木叉，爲從僧伽（Saṃgha）的和合（團結）清淨（健全）中，達成「正法久住」的理想。所以在說波羅提木叉以前，如有違犯的，先要懺悔（發露）清淨，這是一切「戒經」所同的，如「四分戒本」（大正二二、一〇一五中）說：

諸大德！我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽，善思念之！若自知有犯者，即應自懺悔；不犯者默然，默然者知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘，在衆中乃至三問，憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘，憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂。

在說波羅提木叉以前，三問清淨（名爲「說波羅提木叉序」）。在正說波羅提木叉的過程中，每誦一類學處，就向大衆發問：「是中清淨否」。不斷的警策大衆，要大衆反省自己，發露自己的過失。因爲在佛法中，惟有無私無隱的發露過失，才能出罪而還復清淨；不受罪過的障礙，而能進向聖道，趣入解脫。所以布薩說波羅提木叉，成爲教育僧衆，淨化僧衆，使僧衆成爲清淨和合的

，極莊嚴的法會。對於個人的修行，僧伽的和合清淨，有重大的意義，不只是熟誦而已。說波羅提木叉的眞意義，從各部廣律的「布薩法」(註二四)中，可以明確的理解出來。

制立的學處，有一定的文句。爲了便於憶誦，採用當時流行的，極簡潔的，稱爲修多羅(Sūtra)，的文體。

波羅提木叉(經)與說，早就結成不可分的關係。所以現存不同誦本的「波羅提木叉經」(即「戒經」與「戒本」)，內容都不限於學處——波羅提木叉，而是以波羅提木叉爲主體，附有說波羅提木叉的儀式，可說是布薩說波羅提木叉的儀軌。「波羅提木叉經」的主體，與說波羅提木叉的儀軌，在「波羅提木叉經」成立演變的研究上，是應予以分別處理的！

現存不同誦本的「波羅提木叉經」(「戒經」「戒本」)，都分爲三部分：一、序說(或稱「波羅提木叉序」)；二、正說；三、結說。正說部分，上座部系(sthāviraḥ)的「戒經」，都分爲八法(也就是八篇)：

Ⅰ波羅夷法 (Pārājikā-dhrmāḥ,P.prājika-dhammā)

Ⅱ僧伽婆尸沙法 (Saṅghāvaseṣā-dh.P.Saṅghādisesā-dh.)

Ⅲ不定法 (aniyatau-dh,P.aniyatā-dh.)

Ⅳ尼薩耆波逸提法 (niḥsargikā-Pātayantikā-dh,P.nissaggiya-Pācittiya-dh.)

V 波逸提法（Pātayantikā-dh,P.pācittiyā-dh.）

VI 波羅提提舍尼法（Pratidesaniyā-dh,P.Paṭidesaniyā-dh.）

VII 學法（Saikṣā-dh,P.SeKhiyā-dh,）

VIII 滅諍法（adhikarasamathā-dh-dh,P.adhikaraṇasamaiha-dh.）

大衆部（mahāsaṅghika）的「戒經」，末後增「法隨順法」，共為九法。這八法（或九法），各部「戒經」，都分為三段：一、標說；二、別說學處；三、結問清淨。別說學處（其實有二類不是學處）部分，就是佛所制立的學處，二百多條戒。在次第上，文句上，各部雖不免有些出入；但正說學處——波羅提木叉的綱目，可說完全一致。這是「波羅提木叉經」的主體，下文再為論列；現在先說波羅提木叉的儀軌部分。

說波羅提木叉的儀軌部分，也就是「戒經」的序說與結說，各本的出入是很大的。現在列舉七種「戒本」，以比對其內容的差別如下：

戒本差別／戒本內容	銅鍱戒經	僧祇戒本	五分戒本	十誦戒本	解脫戒經	四分戒本	根有戒經
明佛所教（頌）					①		①

策勵精進		①	①	①	②		②
問答和集		②	②	②	③	②	③
歸敬讚歎（頌）		③	③	③		①	④
布薩作白	①	④	④	④	⑤	③	⑤
說序問淸淨	②	⑤	⑤	⑤	⑥	④	⑥
正說部分（別詳）	×	×	×	×	×	×	×
結說勸學	③	⑥	⑥	⑥	⑦	⑤	⑦
七佛所說戒經（頌及長行）		⑦	⑦	⑦	④	⑥	⑧
尊敬戒經（頌）		⑧	⑧	⑧	⑧	⑦	⑨
說戒圓滿（頌或長行）		⑨	⑨	⑨	⑨	⑧	⑩
迴向（頌）						⑨	⑪

據上表所列的各本內容，可以歸納爲三類：一、「銅鍱戒經」爲一類。序說僅有布薩作白，

說序問清淨。正說終了，接著是結說勸學。這一最備的布薩儀軌，爲布薩說波羅提木叉的必備部分，也是各部「戒本」所共有的，一致的部分。這一簡要的布薩儀軌，可論斷爲古型的，部派未分以前組成的誦本（指儀軌部分）。

二、「僧祇戒本」、「五分戒本」、「十誦戒本」，又爲一類。序說部分，先策勵精進，勉大衆精進修學。次問答和集：大衆有沒有都來了？沒有來的，有沒有「與欲」、「與清淨」？有沒有尼衆來請求教誡？這些，都是學行布薩說波羅提木叉以前應有的問答（「銅鍱戒經」雖沒有組集在「戒經」內，但實際上也還是有這些問答）。經過問答，知道大衆和合，如法清淨，就以七頌來歸敬讚歎——歸敬釋迦佛，讚歎所制立的戒法。然後布薩作白，說序問清淨。結說部分，在結說勸學後，學七佛所說戒經。再以二頌半明尊敬戒法；然後結說圓滿。這三部「戒本」，大致相同（註二五）。「十誦戒本」是鳩摩羅什（kumārajīva）所譯，文義善巧，爲其他二本所參考。然「僧祇戒本」與「五分戒本」，都是依梵本譯出的（註二六）。如「五分戒本」，有關七佛所說戒經的文句，及結說圓滿爲長行，都同於「僧祇戒本」，而與「十誦戒本」不合。所以，這三部布薩的儀軌，應爲梵本的本來相近。「五分戒本」、「僧祇戒本」的譯者，曾參考「十誦戒本」的文句，而不是完全抄錄的。「僧祇戒本」屬大衆部，據「摩訶僧祇律私記」：「戒本」源出祇洹精舍（Jetavanânâthapiṇḍadasyârâma），而流行於摩竭陀（magacha）一帶（註二七）。「五分戒本」是化

地部（mahisāsaka）本，爲分別說部（Vibhajyavādin）所分出，成立於阿槃提（avanti）的部派。流行極廣；漢譯的梵本，是從師子國（siṃhala）得來的（註二八）。「十誦戒本」屬說一切有部（sarv-astivāda），從摩偷羅（mathurā）而流行於北印度、西域一帶。這三本，屬於部派中的三大系，分布的區域，遍及各方，而布薩說波羅提木叉的儀軌，竟然是這樣的一致！這一類誦本——序說與結說部分，成立是不會太遲的，大致在部派初分的階段。

三、「解脫戒經」、「四分戒本」、「根有戒經」，布薩儀軌部分，是成立較遲的一類。「根有戒經」，與「十誦戒本」，同屬說一切有部，所以次第內容相同（同於第二類），而前後略有增補。在序說中，最初舉六頌，「明佛所教」。據「根本薩婆多部律攝」：「上之六頌，是諸羅漢結集所置」（註二九）。末了，增補迴向頌：「福利諸有情，皆共成佛道」（註三〇），已有大乘的傾向。這是說一切有部中，初爲經師，後爲迦濕彌羅（Kasmira）論師所用，流布極廣。「解脫戒經」以二頌開端，同時「根有戒經」「明佛所教」的初二頌。「四分戒本」末了，也有迴向頌說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切衆生，皆共成佛道」（註三一）；「根有戒經」的迴向頌，大致相合。「解脫戒經」爲飲光部（kāsyapiya）誦本，「四分戒本」爲法藏部（dharmaguptak）誦本，同屬分別說部系，而與「根有戒經」，在開端與終了處，有部分的共同，是值得注意的事。「四分戒本」以十二頌開端，歸敬讚歎，廣明持戒犯戒的德失。「四分律」開端，有四十六頌

牛，也是歸敬讚歎，廣明持戒犯戒的德失。比對起來，「四分戒本」的十二頌是取「四分律」的頌意而集成的（註三二）。「四分律」頌附注（大正二二、五六八下）說：

此偈非是迦葉千衆集律時人所造，乃是後五部分張，各據所傳，即是其一衆之首者，將欲爲衆辯擇律相，故先偈讚，然後說之。

各部「戒本」，所有序說及結說中，讚歎及廻向的偈頌，都應該是後代律師所造，如附注所說的。但在這些偈頌中，「四分戒本」流露了特有的精神。歸敬讚歎，第二類的「僧祇戒本」、「五分戒本」、「十誦戒本」，及「根有戒經」，都這樣的讚歎釋迦佛：「合十指爪掌，供養釋師子。我今欲說戒，僧當一心聽」（註三三）。所說的波羅提木叉，爲釋迦佛所說；歸敬釋迦佛，可說是當然的事！而「四分戒本」却這樣（大正二二、一〇一五上）說：

稽首禮諸佛，及法比丘僧。……毘婆尸式棄，毘舍拘樓孫，拘那含牟尼，迦葉釋迦文：諸世尊大德，爲我說是事。

歸敬於諸佛，七佛，與歸敬釋迦的，略有不同。結說部分，第二類——三本及「根有戒經」，於七佛所說戒經後說：「七佛爲世尊，能救護世間，所可說戒法，我已廣說竟。諸佛及弟子，恭敬是戒經」（註三四）。恭敬七佛的戒法，文義簡潔明白。「四分戒本」與此相當部分，却這樣（大正二二、一〇二二下——一〇二三上）說：

如過去諸佛，及以未來者，現在諸世尊，能勝一切憂。皆共尊敬戒，此是諸佛法。

七佛爲世尊……說是七戒經。

世尊涅槃時，興起於大悲。……我今說戒經，亦善說毘尼；我雖般涅槃，當視如世尊。

「四分戒本」，從三世佛說到七佛，又歸結到釋迦佛臨入涅槃的教誨。所說的波羅提木叉，以釋迦佛所制的爲主體；而波羅提木叉的精神，已普遍化，成爲三世一切佛的戒法。以三世一切佛的戒法爲歸敬，以「施一切衆生，皆共成佛道」爲迴向：「四分律」的精神，更近於大乘思想的領域。在現存的不同「戒本」中，「四分戒本」的布薩儀軌，最爲後出。

除「銅鍱戒經」外，其餘的六本，都有七佛所說波羅提木叉偈。在「長部」的「大本經」中，說到七佛的故事。又廣說毘婆尸佛 (Vipasyin) 事，及說波羅提木叉三偈 (註三五) 。漢譯的「長阿含經」「大本經」僅說一偈 (註三六) ，與七佛偈中毘婆尸佛所說的相合。「長部」「大本經」所說的三偈，與七佛偈中的毘婆尸佛，迦葉佛 (Kāsyapa) ，毘舍浮佛 (Visvabhū) 所說的偈相合。依文句論證，論定七佛所說偈，是基於「大本經」毘婆尸佛所說偈，增廣而成 (註三七) ，似乎是可以這麼說的。然從另一觀點去看，覺得未必如此。經師結集的經典，凡說到七佛的，都出發於「佛佛道同」的立場 (註三八) 。「大本經」的結集，列述七佛的故事，意趣也是一樣。詳說毘婆尸佛 (七佛中的第一位) 事，以及毘婆尸佛說波羅提木叉偈，只是舉爲代表而已。毘婆尸佛說偈，其

餘的六佛，在結集「大本經」的時代，結集者的心目中，有否說波羅提木叉偈？這不會是否定的。七佛說波羅提木叉偈，應爲當時共傳共信的事實。例如「大本經」所說的三偈，作毘婆尸佛說；或如七佛所說偈中，作爲三佛所說。又如「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」一偈，「大本經」作毘婆尸佛說；「根有戒經」作釋迦牟尼佛（Sakyamuni）所說；其餘的「戒本」，都作迦葉佛說：這到底是那一位說的呢？由於文意通一切佛，所以「出曜經」解說爲：「諸佛世尊，教誡後人，……聖聖相傳，以至今日」（註三九）。這是作爲一切佛的教誡，所以稱爲「七佛所說通戒偈」。依佛法的意趣來研究，這些偈頌——一偈，三偈，或者多偈，是被傳說爲七佛所說（佛佛道同）的波羅提木叉。指定爲某佛所說，本無必要（如上所說，傳說是佛所說，並無一定）；作爲某佛所說，也不外乎「指方立向」一樣，容易爲一般信衆所接受而已。七佛所說波羅提木叉偈，分別的配屬七佛所說，是「銅鍱戒經」以外，各部戒經的一致傳說：其成立是不會遲於「大本經」的。七佛所說的波羅提木叉，略舉的爲「長部」「大本經」；詳說的，如大衆部所傳的「增一阿含經」（註四〇），及「摩訶僧祇律」（註四一）。這本是持法（經）者所結集的。

分別說部及大衆部的廣律（註四二），說到過去的六佛，分爲二類：毘婆尸、尸棄（Sikhi）毘舍浮——三佛，不爲弟子制立學處，也不立說波羅提木叉，所以佛法不能久住。拘留孫（Krakuc

chandha）拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉——三佛！為弟子制立學處，也制立說波羅提木叉，所以正法久住。毘婆尸佛沒有說波羅提木叉，似乎與「大本經」所說不合。其實，雖沒有制立學處的波羅提木叉，却有略說教誡的波羅提木叉。如釋迦佛，在廣制學處以前，制說波羅提木叉以前，也有略說教誡的波羅提木叉。波羅提木叉有廣說與略說二類，如「四分戒本」（大正二二、一〇二三下）說：

此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒（波羅提木叉）經。從是以後，廣分別說。

說一切有部的傳說（註四三），與「四分戒本」相同。銅鍱部（Tamra-sātiyaḥ）的「善見律毘婆沙」，於二類波羅提木叉，所說極為分明。如卷五（大正二四、七〇七下——七〇八上）說：

（過去三佛）諸聲聞弟子不犯非故，亦不結威德波羅提木叉，亦不半月或半月說戒，乃至六年。六年，止說教授波羅提木叉。此說如來自說，不令聲聞說。

釋迦牟尼佛，從菩提樹下，二十年中，皆說教授波羅提木叉，。一時復於富婆僧伽藍，於羅伽羅母殿中，諸比丘坐已，佛語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說波羅提木叉，汝輩自說。……從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉。

教授波羅提木叉（Ovādapātiokkha），就是略說教誡偈。六佛及釋迦佛，都有略說教誡偈，也

是銅鍱部所承認的。所以「銅鍱戒經」沒有七佛所說戒偈，只是沒有編入半月半月的布薩儀軌而已。釋迦佛初有略說教授的偈布薩（佛佛道同，傳爲七佛所說偈），其後制立學處，發展爲威德波羅提木叉（aṇāpātimokkha）的布薩。在說威德波羅提木叉的布薩中，舊傳的略說教誡偈，原是不必再誦說的。「銅鍱戒經」沒有七佛所說戒偈，代表了初期的布薩儀軌。然傳說中的略說教誡偈，也是波羅提木叉，而且是起初誦說的布薩偈，在佛教的傳承中，是不會忘記的。所以大衆部說波羅提木叉，不論是廣說，略說，都是「誦偈」的（註四四），作爲說波羅提木叉的重要部分。「五分戒本」、「四分戒本」、「十誦戒本」、「根有戒經」及「僧祇戒本」，都將七佛所說教戒偈，編入說波羅提木叉的儀軌，結說勸學之後，以表示七佛的共同尊敬戒法。「解脫戒經」，自成一格，將七佛所說戒偈，編於序說部分，布薩作白以前，也許爲了表示初有略說教授的波羅提木叉、後有制之學處的波羅提木叉吧！七佛所說教誡偈，源於釋迦佛的略說教誡，來源是極爲古老的！但在以學處爲主的，布薩說波羅提木叉中，並非波羅提木叉經主體，而屬於布薩的儀軌部分。

上面所舉的七部波羅提木叉經（Prātimoksasūtra）——「戒本」，實爲布薩說波羅提木叉所用的布薩儀軌。在布薩成爲嚴格的制度時，波羅提木叉與誦說的儀軌相結合。久而久之，布薩的儀軌部分，也就被稱爲經了。如「摩訶僧祇律」卷一四（大正二二、三三八下）說：

> 波羅提木叉者，十修多羅也。

「十修多羅」（註四五），就是戒序（布薩作白，說序問清淨）及九法（上座系戒本爲八法）；戒序也是被稱爲經的。但這到底是流傳日久，漸忘本義的解說；原義應該是專指學處的。在波逸提法中，「有詐言不知學處戒」，「僧祇戒本」（大正二二、五五四上）說：

> 我今始知是法，入修多羅，半月半月波羅提木叉中說。

這一學處的文句，各部「戒本」都相近。指波羅提木叉爲經，如「律藏之研究」所引述（註四六）。一條一條的學處，稱爲波羅提木叉──別別解說，爲什麼又稱爲經呢？除了應用簡練的修多羅文體（長行）外，還有一項重要的意義、如「五分律」卷一（大正二二、一下）說：

> 廣爲弟子……制戒（學處），說波羅提木叉。佛及弟子般泥洹後，諸弟子雖種種名姓出家，不速滅梵行，譬如雜華，以綖連之，置四衢道，四方風吹，不能令散。何以故？綖所持故（註四七）。

修多羅（Sūtra）的意義，就是綖（線）。制學處，說波羅提木叉，比喻爲如綖貫華，這正是修多羅如綖貫華的具體說明。有關出家衆的道德軌範、經濟準則、團體紀律等，佛都應時應機而制爲學處。有一定的文句，次第安布，不能任意變動。又將種種學處分爲部類，次第組合，便於持誦，所以能持久流傳。這就是學處與波羅提木叉，被稱爲經的原始意義。

制立學處與說波羅提木叉，起初不只是闇誦，而更是分別開示的。如波逸提法的「誹毀毘尼戒」、「銅鍱律」解說「說波羅提木叉時」為：「誦或學習時」（註四八）。以分別開示為說波羅提木叉，當時的「波羅提木叉經」，當然不會附有儀軌。等到布薩說波羅提木叉，發展為重於維護僧伽的和合清淨：上座宣誦，大衆一心聽。上座一再的發問：「是中清淨不」；各人也就反省自己，悔除過失。這樣的說波羅提木叉，富有激發自己，悔除過失的作用。布薩說波羅提木叉，發展到這一階段，說戒就等於闇誦了。「波羅提木叉經」，也就與布薩儀軌相結合，成為現存形態的各部「戒經」。

平川彰博士「律藏之研究」，論到「經與經分別的關係」（註四九），以現存的（作為布薩儀軌的）「戒經」為經，「經分別」（Suttavibhanga）是這種「戒經」的分別廣說。對於這，我持有相反的意見。漢譯的「四分律」、「五分律」、「十誦律」，純為二百餘條文的分別解說，才是名符其實的「波羅提木叉（經）分別」（prātimokṣavibhaṅga）。作為布薩儀軌的「戒經」，所有的序說與結說部分，正說中的標舉與結問清淨，都完全沒有。這明確的表示了：分別解說的「波羅提木叉經」是沒有儀軌部分的。

現存「戒經」所有的儀軌部分，保留在「銅鍱律」的「經分別」中，也許因此引起了博士的那種意見：「經分別」所分別「經」，就是現存的波羅提木叉（附有儀軌的）經。其實，現存「戒

經」的序說——布薩作白，序說問清淨，以及波羅夷法的標舉，在「銅鍱律」的「大分別」(mahāvibhaṅga)，「比丘尼分別」(bhikkhunīvibhaṅga) 中，都是沒有保存的。而且，保存的標舉，結問清淨與結說勸學，也只是敍列，而沒有加以分別解說。所以，在「波羅提木叉(經)分別」中，這些只是附錄，不能說是所分別的經。

「波羅提木叉(經)分別」，起初應純為學處等條文的解說，如「十誦律」、「五分律」、「四分律」那樣。但在「波羅提木叉(經)分別」的形成與流傳中，為了誦說的實用與布薩儀軌相結合的「波羅提木叉經」，開始流行。有些持律者，也就錄取所有的布薩儀式，附列於「波羅提木叉(經)分別」中。由於「波羅提木叉(經)分別」，前有序文，所以沒有將布薩儀軌的序說，也附錄進去。附錄進去的，既不是「波羅提木叉(經)分別」所要分別的。沒有分別解說，也就不會受到重視，而形成存缺不一的情形。如「銅鍱律」，沒有序說，也沒有波羅夷法的標舉。「摩訶僧祇律」，僅存「比丘尼比尼」，僧伽婆尸沙法結問清淨一段(註五〇)。「根本說一切有部毘奈耶」，錄有自部的序說，及結說的偈頌部分。在八法(八章)的分別解說中，僅存僧伽婆尸沙法、泥薩祇逸底迦法的結問清淨。「根本說一切有部苾芻尼毘奈耶」，最為雜亂！波羅市迦法、僧伽伐尸沙法，僅有結問清淨。衆學法僅有標舉。泥薩祇波逸底迦法、波逸底迦法、波羅底提舍尼法——三法，前有標舉，後有結問清淨。從各部廣律的存缺不一而論，波羅提木叉的布薩儀

軌，曾部分（或全部）的被錄入「波羅提木叉（經）分別」中。由於不是分別解說的對象，不受重視，不免形成零落不堪的現象。

總之，「波羅提木叉經」，起初是專指八法（姑且這麼說）的條文，為「波羅提木叉（經）分別」所分別的經本。現存的各部「波羅提木叉經」——「戒經」或「戒本」，是與布薩儀軌相結合的，為布薩時所用的「戒經」。

四、波羅提木叉的部類

現存不同誦本的「波羅提木叉經」(pratimokṣasūtra)，除去布薩(poṣadha)的儀軌部分，分為八法（或九法）：八法是以學處(sikṣāpada)為主的。佛的制立學處，不是分門別類的擬訂規章，而是「隨犯隨制」的。或輕或重，或先或後，不斷的制立出來。雖或有重制與修正部分，但都有一定的文句（成文法）。這些學處，經佛於大眾中制定，要傳達給大眾——比丘(bhikṣu)或比丘尼(bhikṣuṇī)，一致遵行。在這種情況下，就有持律者(Vinayaldharā)出現。常隨佛的弟子中，於學處特別重視的，會將這些學處誦持起來。但輕重次第不一，實在是不容易憶持的（註九一）。這就會依罪犯的輕重，而組成部類。波羅提木叉的開始結集，編為部類次第，應與布薩說波羅提木叉的制度有關。

布薩說波羅提木叉，傳說為使弟子們容易憶持（註五二）。但說波羅提木叉，發展為維持僧伽（saṅgha）的清淨（布薩的主要目的）與和合。從開始制立學處、傳誦、分別、學習（也名為說波羅提木叉），到成為布薩的說（學處的）波羅提木叉，應有一時間上的距離。法藏部（dharmaguptaka）與說一切有部（sarvāstivāda），都說佛成道十二年，初制學處（註五三）。銅鍱部（tāmra-sāṇyati）的「善見律毘婆沙」（註五四），傳說佛成道二十年，初制學處。傳說不一，而都以初制學處，及聲聞弟子宜說威德波羅提木叉（āṇāpātimokkha），為同時的事，但這顯然為事實所不可能的。大概的說，什麼時候，由德化的「法治」而移入「律治」，由佛略說教誡，而移入聲聞弟子主持的說（威德）波羅提木叉，也就是什麼時候，有「波羅提木叉經」的結集。因為如沒有部類次第集成的「波羅提木叉經」，在布薩時，是無法誦說的。以佛三十五歲成佛，約五十五歲而選阿難（ānanda）為侍者來說，大抵佛在六十歲左右，漸入晚年，定住的時間多了。法務漸由舍利弗（Sāriputra），大目犍連（mahāmaudgalyāyana）攝導主持。「波羅提木叉經」的初集，作為布薩所用的波羅提木叉，極可能在這一期間成立。

「波羅提木叉經」的部類結集，從佛世到部派未分，組成現存誦本的八法，應經歷了幾個階段；可以大分為二：

一、集成「五部」：律分「五篇七聚」，是我國律家所熟悉的名稱。然「五篇」是一切部派

所共傳，「七聚」只是部分的分類法，而且意見上也沒有一致。「五篇」，「摩訶僧祇律」稱爲「五綖經」，如卷二七（大正二二、四四八上）說：

布薩時，應廣誦五綖經。若有因緣不得者，應誦四、三、二、一，乃至四波羅夷及偈，餘者僧常聞。

「五綖經」，也譯爲「五修多羅」（sūtra）（註五五）。五部，確是稱爲經的，如說：「百四十一波羅提修多羅說竟」（註五六）。五部經，又稱爲「五篇」，如「摩訶僧祇律」卷一二（大正二二、三二八下）說：

犯波羅夷，僧伽婆尸沙，波夜提，波羅提提舍尼，越毘尼：以是五篇罪謗，是名誹謗諍。

五修多羅或五篇，是約五類不同的罪而分的。如約罪說，五篇罪又名「五衆罪」（註五七）；五衆是五聚（Khandha）的異譯。說一切有部的「十誦律」，也但立五種罪（註五八）。「薩婆多毘尼毘婆沙」、「薩婆多部毘尼摩得勒伽」，也都說到五篇戒（波羅提木叉）（註五九）。五修多羅，五綖經與五篇，約波羅提木叉的五部說，實爲「波羅提木叉經」的最初部類的結集。

「摩訶僧祇律」稱波羅提木叉爲五部經，因而聯想到「五種說波羅提木叉」。說波羅提木叉，有廣說，有略說，在各部廣律中，都有「五種說波羅提木叉」的傳說。依「摩訶僧祇律」，這

是依波羅提木叉的五部經而分的。卷二七所說，已如上所引。卷二一（大正二二、三九六上）也說：

> 若布薩時，廣說五衆戒。若復不能者，當廣誦四衆戒。若復不能者，當廣誦三衆戒。若復不能者，當廣誦二衆戒。若復不能者，當廣誦一衆戒及偈，餘者僧常聞。

依波羅提木叉五部經，成爲五種說波羅提木叉。大衆部（mahāsaṅghika）所傳，表示了說波羅提木叉（還沒有序）的原始情形。但在波羅提木叉的傳誦中，已從五部而成爲八部；大衆部已形成「十部修多羅」——九法及九法序。因而對於「五種說波羅提木叉」的古老傳說，與現存的「波羅提木叉經」的如何配合，部派間就不免意見出入了。如「銅鍱律」、「十誦律」、「五分律」、「四分律」的第一說，「薩婆多部毘尼摩得勒伽」，「律二十二明了論」所說，是較爲普遍的一流（註六〇）。「五種說波羅提木叉」，是這樣的：

1. 誦波羅提木叉序。
2. 誦序及波羅夷。
3. 誦序、波羅夷及僧伽婆尸沙。
4. 誦序、波羅夷、僧伽婆尸沙及不定。
5. 誦全部。

另有一流，爲「毘尼母經」及「四分律」的第二說（註六一）。「摩訶僧祇律」的「四說」

（註六二），似乎是這一流的訛傳。這一流是這樣的：

1.誦戒序及波羅夷。

2.誦戒序、波羅夷及僧伽婆尸沙。

3.誦戒序、波羅夷、僧伽婆尸沙及不定。

4.誦戒序、波羅夷、僧伽婆尸沙、不定及尼薩耆波逸提。

5.誦全部。

此外，還有「四分律」的第三說，第四說（註六三），不知是屬於那一部派的。「五種說波羅提木叉」，是各部一致的古老傳說。配合後來完成的八法或九法，所以不免異說紛紜。反而顯得「摩訶僧祇律」的傳說，以五修多羅配合五種說波羅提木叉，極自然而又合理了！

波羅提木叉的「五修多羅」，是依五罪聚（或譯五犯聚，Pañca-āpattikkhandha）而為部類的。五罪聚的名稱、意義，各部律的解說與所有差別，平川彰博士「原始佛教之研究」（註六四），有詳細的引述論列，可為參考。現在就五罪（犯）聚的輕重，與處分不同，略說如下：

1.波羅夷（Pārājika），譯義為「他勝處」、「墮不如」，為最嚴重的罪行。如戰爭的為他所征服，墮於負處一樣。凡波羅夷學處，結句都說：「是波羅夷，不共住」。不共住（asaṃvāsa）是驅出於僧伽以外，失去比丘（或比丘尼）的身分，不能再在僧伽中，共享應得的權利與義務。這

與世間的犯了死罪一樣，所以比喻爲：「如斷多羅樹心，不可復生」(註六五)。

2.僧伽婆尸沙 (SanghāvaSesā, Psāyhudisesā)，譯義爲僧殘。這如傷重而餘命未絕，還可以救治一樣。犯這類罪的，要暫時「別住」(Parivāsi) 於僧伽邊緣，受六夜「摩那埵」(manāpya) 的處分。「別住」期間，可說是短期的流放，褫奪應有的權利。等到期滿後，還要在二十清淨比僧中，舉行「出罪」(abbhāna)。得全體 (二十比丘) 僧伽的同意，出罪清淨，回復在僧伽中的固有地位。犯了這種重罪，幾乎喪失了僧格，但還有剩餘，可以從僧伽中救濟過來，所以名爲僧殘。

3.波逸提 (Pātayantikā, P. Sācittiyā)，五部中的波逸提，應包括現存「波羅提木叉經」的尼薩耆波逸提 (nihsārgikā-pā P. nissaggiya-Pa)，與單波逸提。所犯的罪，都稱爲波逸提，意義爲「墮」；形容爲燒、煮等。這是陷於罪惡，身心焦灼、煩熱，不得安寧的意思。犯了這類罪，應於僧伽中「作白」(報告)，得僧伽同意，然後到離僧伽不遠，「眼見耳不聞處」，向一位清淨比丘發露出罪。

4.波羅提提舍尼 (Pratidesaniyā, Pātidesaniyā)，譯義爲「對說」。犯這類罪的，不必在僧伽中，只要向對方承認自己的過失就可以，這是較輕的罪了。

5.約五罪聚說，「摩訶僧祇律」名爲越毘尼 (Vinayālikrama) (註六六)；「十誦律」等名爲突吉羅 (duṣutra, P. odukkata)，譯義爲惡作。現存的「波羅提木叉經」，與此第五部相當的，作衆

學法（Sambuhulāh saiksā dharmāh）（註六七），衆學法的「法」，與波羅夷法、波逸提法的「法」一樣，是「波羅提木叉經」部類的通稱。衆學法的「衆」，與四波羅夷的「四」，二不定的「二」一樣，是條文的數目。所以這一部的專名，只是「學」（Saikṣā），「銅鍱律」正是這樣。學、越毘尼、突吉羅，本來是通泛的名稱。所以在罪聚中，越毘尼與突吉羅，後來都通攝衆多的輕罪、重罪。然在五部的原始組織中，從由重而輕的次第來說，這應是極輕的罪：是越毘尼中的「越毘尼心悔」（Samvarc-gāmivinayātikrama）；突吉羅中的「責心惡作」。不要在僧中，也不要對人說，只要自己「心悔念學」（註六八），就可以清淨了。

學與學處，在這裏應略爲論列。學（Saikṣa, P. osekhiya），本爲於佛法中的修學。佛的教導開示中，學是應學的事。學的內容，不外乎「三學」：增上戒學（adhisila-sikṣāh）、增上心學（adhicitta-si）、增上慧學（adhrprajña-si）。如於這些應學而有所得的，名爲有學（Saikṣa）。如學而圓滿成就，名爲無學（asaiksa）。佛的開示，充滿勸發策勉的意味，如說四諦，就是「應知」、「應斷」、「應證」、「應修」。一部分的「學」，演爲式叉罽賴尼（sisa-karairyā）——「應當學」一詞。上面曾說到，釋迦佛（Sakyamuni）起初以法（dharma）爲敎，重於眞理與道德的實踐，只是敎人學，應這樣，不應那樣。廣律中說：拘那含牟尼（kanakamui）等佛，正法不能久住，就是這樣敎導的。如「四分律」卷一（大正二二、五六九中）說：

彼世尊知弟子疲厭心故，但作如是教：是事應念，是不應念！是應思惟，是不應思惟！是應斷！是應具足住！

「銅鍱律」與「五分律」(註六九)，都有類似的說明。這正是釋迦未立學處，未制說波羅提木叉以前，略說教誡時代的教化實影。但出家眾多了，問題也多了，不得不在德化(法治)的基礎上，融入律(Vinaya)治的精神，這就是隨犯而制立學處(Sik ṣāpda)。學，是應該這樣，不應該那樣的開導。如違反了，即使呵責、訓勉，也沒有強制糾正的力量。如古代的禮治，與禮制不合，雖有社會的約束力，為社會所呵責與不齒，但沒有強制力。學處如法律，是於學有特定範圍，而非依著這樣不可。學處，不只是應該不應該，而是可以不可以，容許不容許。學處是以僧伽的和合清淨為理想而制立的(一般人以「戒經」為個人的行持，完全失去律學的意義)；運用僧伽的集體力量，而執行僧伽的意志，違犯者非接受懺悔不可。所以，在佛法的開展中，先有學而後有學處。學的意義廣，學處的內容有限。學處也還是應學，所以可容攝在學的當中。如跋耆子(Vrjiputra)比丘，以學處的制立過於眾多，而感覺不能繼續修學。佛問他：能學三學嗎？實際上，三學的戒學，能攝一切學處的(註七〇)。也就因為這樣，學與學處，漢譯每泛譯為戒。如三增上學，「鼻奈耶」譯為無上戒戒、無上意戒、無上智戒(註七一)。「不應式叉罽賴尼」，意思為不合應當學，卻譯為「不應戒行」(註七二)。「佛說苾芻五法經」，譯「學法」為「戒法」(註七三)。如不

淨行學處，有「戒羸不捨」句。「不捨戒」，實為「不捨學」。學處與學，漢譯每泛譯為戒，所以意義的區別不明。而實學為應學的一切；學處為屬於尸羅（Sīla）學的部分戒條。

學，是應當學的事，與學處的結罪——是波羅夷，是波逸提等性質不同。應學的內容極廣，一部分的出家威儀——穿衣、行來出入、飲食、說法、大小便利，在「波羅提木叉經」的結集時，作為第五部，而為波羅提木叉的組成部分。比丘眾棄家離欲，過著淡泊的生活，也是謹嚴的生活。這些威儀禮節，或是傳說的清淨軌式（註七四）；或以佛為模範；或是適應社會的宗教要求；在出家眾中，漸形成釋沙門（Sakya-Sramaṇa）的特有威儀，而為出家眾所應當學的。說一切有部說：這是五篇戒中最初制定的（註七五）；並表示比丘們的行儀，與僧伽同時存在，漸形成一定的法式。五比丘中的馬勝（asvajit），早就以威儀庠序著名了。未制說波羅提木叉以前，已形成了公認的釋沙門應有的形儀而組為波羅提木叉的第五部。學與學處不同，原是不必一條條制定的。或者忽視了佛所領導的比丘眾，是過著宗教的集體生活，與當時的異學一樣（裸露形等），自然要形成一定的威儀。或者不注意先學而後有學處的實際意義，以為眾學法沒有一定的條數，於是論斷眾學法為後起的，附加的。所以依「五修多羅」、「五犯聚」、「五種說波羅提木叉」的古說，略加論證；並肯定「應當學」部分的早已存在。

學是應當這麼學的；不這麼學，當然是不對的，但起初並無制罪的意義，如波逸提等那樣。

在律治精神發展後，漸與學處相近；在依「五修多羅」而立的「五犯聚」中，被判為「越毘尼」與「突吉羅」了。在佛的時代，對於罪惡，略可分為三階段：1.起初，佛以「法」為教（轉法輪），善的名為法，不善的名為非法，非法就是惡（不善）如八正是法，八邪是非法（註七六）；十善道是法，十不善道是非法（註七七）。非與非法，表示了善與惡的早期意義。2.在佛法的開展中，法與毘奈耶（律），漸對稱起來。法為真理與道德的實踐，毘奈耶為虛妄與不道德（煩惱・惡業）的除滅，原為同一「正法」，顯正與遮邪的兩方面。於是「是法是毘尼」，「非法非毘尼」，這一相對的名詞，普遍流行；在現存的經律中，到處可見。但雖有法與毘奈耶的對稱，並無不同的意義。3.大概由於學處的制立，五犯聚與五毘尼的成立，法與律漸為不同的開展，而進入佛法（僧伽為上導）的新階段。繼承這一傾向，佛滅後的聖典結集，也就為法與律的分別結集（成為經藏與律藏）。

學處制立以後，違犯（非法與行）的特有術語：波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼等成立了。但「非法非律」，仍流行下來，而被用為四部以外的罪名。「根本說一切有部毘奈耶」，每說到「越法罪」（註七八）。「摩訶僧祇律」說「越毘尼」罪（註七九）；「律二十二明了論」的「過毘尼」（註八〇），就是「越毘尼」的別譯。越法、越毘尼，是對法與毘尼有所違犯，不合法與毘尼的規定。這是進入律治時代，從非法非毘尼而演化的新術語。應當學而不這麼學，「摩訶僧祇律」有「越學法」（註八一）。這都是通泛的名稱，在前四部的專門術語外，被用為第五部

——學法的罪名。突吉羅——惡作也是一樣：應該這麼學——這樣作，這樣說，而不合規定，就名爲惡作。惡作也被解爲應當學的罪名；並通於四部以外，一切輕罪重罪的通稱，與「摩訶僧祇律」的「越毘尼」一樣。波羅提木叉的第五部，名爲學法，結句爲「應當學」，這是各部所傳不同「戒經」所同的。而違犯的罪名，各部所說不一，其理由就在於此。正由於古老傳來，本沒有制定罪名的緣故。

二、集爲八部：王舍城（rajagrha）五百結集，爲律家所傳，佛教界所公認。從佛教發展的情況而論，這應有歷史的事實爲根據的；雖然在傳說中，不免雜有多少後起的成分。「波羅提木叉經」的最初集成，僅知組爲五部，而不能確知其學處的多少。但在成立說波羅提木叉以來，學處還在制訂中，是不容懷疑的。從最初集成，到佛滅後的王舍城結集，約有二十年的距離。在佛滅時，「波羅提木叉經」，已有學處的增多，或部類的分立；及傳誦與意見的不同了。

1.佛隨犯而不斷制立學處，學處的內容，當然日漸增多。如提婆達多（devadatta）的叛教事件，是以別衆布薩爲形式上的脫離。現存「戒經」僧伽婆尸沙中，有「破僧違諫學處」，「隨順破僧違諫學處」，都因此而制立，爲佛晚年的事。又如波逸提中，有「詐言不知學處」，「輕呵戒學處」，都是成立於布薩說波羅提木叉以後的。集爲五部，成立說波羅提木叉以後，學處還在不斷的增多中。

2.部類方面，初爲五部，波逸提是總爲一部的。古代的經濟生活，極爲簡單，比丘們的日用物質，不外乎衣、鉢、臥具、藥食。比丘是過着「少欲知足」，「易養易滿」的獨身生活。可是佛法發展了，信衆越多，供養也越豐厚，對於資生的物品，比丘們也有求多、求精的現象。對於這，不能不設法多方限制。凡是超過水準的，不合規定的，這些物品，都應該捨去（其實是淨施，大部交還本人，只是經一番公開，受一番呵責）。物應捨而罪應悔，與一般的波逸提不同。這一類學處（尼薩耆波逸提——捨墮）多了，就自然的形成二類，當然還是統稱爲波逸提的。從種種迹象看來，佛的晚年，僧品龐雜的情形，日見嚴重，制立的學處也就越多。如「雜阿含經」卷三二（大正二、二二九中）說：

何因何緣，世尊先爲聲聞制少戒時，多有比丘心樂習學（修證）？今多爲聲聞制戒，而比丘少樂習欲？（註八二）

佛法在發展中，出家衆的增多，過於迅速，自不免龐雜不純。爲此而傾向律治，制立更多的學處。但在形迹上，似乎制立的學處更多，反不如初期的專精修證。其實，如不多制學處，情形將更爲嚴重。

3.佛在世時，遊化雖限於恆河（gaṅgā）流域，但地區不能說不廣。交通不便，語言不一，又沒有文字記錄可以遠達。以說波羅提木叉來說，如有新制立的學處，怎樣傳達到各地區，而能使

遠地的比丘接受！怎樣使各方都能集入「波羅提木叉經」的同一部分！這顯然是並不容易的。現存「戒經」波逸提中，有「遮傳教學處」，就是不承認新立學處的宣告。在當時，可能幾年前的學處，還沒有在各區的佛教界，普遍統一，而新的學處又有了不少。這該是佛滅以後，最迫切需要處理的問題。而且，佛法中存有重法與重律思想的對立。如王舍結集中，阿難（ananda）傳達佛的遺命：「小（隨）小戒可捨」（註八三）。現存「戒經」波逸提中，有「輕呵學處戒」，正是針對「何用說此小隨小戒」的。如「波羅提木叉經」中，早有「輕呵學處戒」，那末所傳佛命：「小小戒可捨」，不是前言後語，自相矛盾了嗎？這實是重法的阿難所傳，與重律的優波離（upali）所傳，互有出入。王舍結集的結論，阿難的傳命被否決了，優波離所傳，被結集於「波羅提木叉經」中。又如「銅鍱律」等（註八四）所傳：五百結集以後，長老富蘭那（Purān）從南方來，對自資等八事（或作七事）提出異議。現存的各律，都是以優波離集律為正宗的。從傳說中王舍結集的事緣而論，「波羅提木叉經」的結集論定，實為迫切的（有關教制）大事。大迦葉（maahā-skāyapa）說：「自今已去，應共之制：若佛先所不制，今不應制。佛先所制，今不應卻，應隨佛所制而學」（註八五）。這就是當時結集佛說「波羅提木叉經」的結論。

王舍城結集所成的「波羅提木叉經」，近於現存「戒經」的八法——八部說；但實際的情形，還並必就是八部。試列表而再為敘述：

五部	八部
1. 波羅夷法	1. 波羅夷法
2. 僧伽婆尸沙法	2. 僧伽婆尸沙法
	3. 不定法
3. 波逸提法	4. 尼薩耆波逸提法
	5. 波逸提法
4. 波羅提提舍尼法	6. 波羅提提舍尼法
5. 學法	7. 學法
	8. 滅諍法

尼薩耆波逸提與波逸提的分主（仍不妨稱爲一部），是繼承佛世舊制五部而自然形成。不定法(aniyatau-dharmāh, Paiyata-dhamma)，滅諍法(adhikarana Śamarhā-dh. P.adhikuraṇasamathā-dh)，意義却大爲不同。「優波離問經」、「佛說苾芻五法經」，所傳波羅提木叉的條目，無疑爲古型的，然都沒有不定法與滅諍法，這是值得注意的！不定法，與一般學處不同，制立的因緣，由於可信賴的優婆夷(udasikā)的舉發。犯是確定了的，但犯什麼罪，還不確定。或是波羅夷，或是僧

伽婆尸沙，或是波逸提。總之，犯是決定了的。不定法僅二條，與敍事有關。在廣律的解說中，也有合一而解說的（註八六）。「律二十二明了論」（大正二四、六六七上）說：

二不定……有餘師說：此二不定，似律本義，律餘文句，皆爲釋此。

二不定的情形特殊，律師間顯有不同的意見。有說：「此二不定似律本義」，就反顯有以爲此非律本義。出家衆度著獨身生活，清淨梵行是特有的德相。比丘出入信衆家，可能引起嫌疑，引起問題，所以取得可信賴的優婆夷的護助，以維護僧伽的清淨。所犯的罪，不出於三部；這是在三部成立以後，適應特殊情形下的補充條款。

滅諍法，是處理諍事——相言諍、誹謗諍、罪諍、常所行事諍的七項法規。這不是個人的戒條，而是處理僧伽內部事務的七項辦法。布薩說波羅提木叉以前，先要解決處理諍事；大衆清淨和合，才進行說波羅提木叉。作爲布薩儀軌，被稱爲「波羅提木叉經」的，爲了必須處理僧事，這七項的滅諍法規，大概是附錄於(七)篇末的。久之，漸與布薩儀軌——布薩作白，說序問清淨，結說勸學等，成爲「波羅提木叉經」的組成部分。

佛滅後的王舍結集，對舊傳五部的「波羅提木叉經」，應已重爲審定，公認而不再有異議。不定法與滅諍法，從「優波離問經」與「佛說苾芻五法經」，沒有說到這二部來說，可見雖已久爲佛教界所傳誦，而在律師的傳承中，顯然的存有古說，不認這二部爲波羅提木叉經」的。尤其

是滅諍法，在「摩訶僧祇律」、「銅鍱律」、「四分律」、「五分律」、「根本說一切有部毘奈耶」，在「經分別」或「波羅提木叉分別」中，都只列舉七滅諍法的名目，而沒有加以分別解說。可見古代的持律者，對於滅諍法，是沒有看作「波羅提木叉經」的。七滅諍法的解說，一般都在「滅諍犍度」或「滅諍法」中。僅有「十誦律」，爲七滅諍法作解說(註八七)。「十誦律」別立「諍事法」(註八八)，解說七滅諍法，而又在「波羅提木叉(經)分別」中，解說滅諍法。雖次序多少不同，但顯然是重複了！

現存不同部派，不同誦本的「戒經」，分爲八法(八部)。不定法與滅諍法，都已取得一部的地位。在計算戒條時，二不定與七滅諍，都計算在內。可見這二部，已被認爲「波羅提木叉經」的組成部分。雖偶存古說，表示不同的意見，在部派未分前，大體說來，已被公認了。佛教界公認的七百結集，傳說在佛滅百年，不久就開始部派的分立。所以七百結集時，這二部當已被公認爲「波羅提木叉經」的組成部分。從原始的五部到八部；從對不定與滅諍——二部有不同的意見，到一致認爲「波羅提木叉經」的組成部分。這一演進的歷程，可說就是佛世的最初結集，到五舍五百結集，到七百結集的過程。

「摩訶僧祇律」，別立「法隨順法」爲九法；加波羅提木叉序，成「十修多羅」(註八九)，那是部派分成立以後的事了！

五、波羅提木叉的條數與次第

「波羅提木叉經」(Pratimokṣasūtra)——「戒經」，現存不同部派的不同誦本，分爲八法(或九法)。在八部組織中，條文的數目，是有多少的；次第也或前或後，參差不一。試依據現存的各部「戒經」，略爲論列：

一、戒條數目的增減：各部「戒經」的比對研究，經近代學者的努力，所有條目與次第的同異，已明白的表示出來；研究者得到了重大的便利！「律藏之研究」，有極細密的逐項比對，可爲參考(註九〇)。在「戒經」八部中，有六部是完全相同的，共六十條，這就是：

四波羅夷(Pārājika)

十三僧伽婆尸沙(Saṃghāvaseṣa, P. saṅghādisesā)

二不定(Aniyatau, P. aniyatā)

三十尼薩耆波逸提(Niḥsargikā-pātayantikā, P. nissaggiyā-pācittiyā)

四波羅提提舍尼(Pratideśanīyā, P. pāṭidesanīyā)

七滅諍(adhikaraṇasamathā, P. adhikaraṇasamathā)

波逸提(Pātayantikā, P. pācittiyā)與學(saikṣā, P. sekhiyā)——二部，各部的「戒經」不同。

波逸提部，「銅鍱戒本」、「僧祇戒本」、「優波離問經」，同爲九十二波逸提。「五分戒本」爲九十一波逸提。「四分戒本」、「十誦戒本」、「根有戒經」、「鼻奈耶」等，都是九十波逸提。「解脫戒經」也是九十波逸提，但內容與「四分戒本」等不同。所以雖分九十二、九十一、九十——三類，而實際上有多種不同。各本的增減，仔細研究起來，主要爲意解不同，而引起的開合不同。如：

1.「用蟲水澆泥」、「飲用蟲水」，各本都別作二戒。而「五分戒本」作：「知水有蟲，若取澆泥，若飲食諸用，波逸提」(註九二)。「五分戒本」合二爲一，從內容來說，是沒有缺減的！

2.「銅鍱戒本」、「僧祇戒本」、「優波離問經」、「五分戒本」，都有「同意(羯磨)僧衣與人而後悔」、及「知物施僧而迴與別人」——二戒。「解脫戒本」僅有「知物施僧而迴與餘人」戒；「四分戒本」、「十誦戒本」、「根有戒經」、「鼻奈耶」等，僅有「同意僧衣與人而後譏悔」戒。這裏面，「以僧衣物與人」，是同一事實。各部派取捨不同，開合不一，形成三類。

3.「與女人同坐(立)」，各部戒本都有四戒：惟「解脫戒本」爲三戒。這是各本最紛亂的部分，今據八本而爲對比如下：

	共尼獨在屏處坐	食家與女人(强)坐	食家與女屏處坐	獨與女人屏處坐	獨與女人露處坐
銅鍱戒本	30	43	•	44	45
五分戒本	25	42	•	43	44
優波離問	30	44	•	45	31
十誦戒本	28	42	43	•	29
四分戒本	26	43	44	•	45
根有戒經	29	42	43	28	•
僧祇戒本	25	53	54	70	•
解脫戒本	•	43	42	29	•

在上表的比對中，可見「解脫戒本」以外的各本，都有「共尼獨在屏處坐」戒。與在家婦女共坐，都有三戒，但有取意不同。「食家（酒食家，或解說爲可淫婦女家）與女屏處坐」，「獨與女人屏處坐」，「僧祇戒本」與「根有戒經」，是作爲不同的二戒。「銅鍱戒本」、「五分戒本」、「優波離問經」，沒有「食家與女屏處坐」，卻有「獨與女人屏處坐」。「四分戒本」與「十誦戒本」，沒有「獨與女人屏處坐」，卻有「食家與女屏處坐」。這似乎本是一戒，所以出沒不同。

「僧祇戒本」與「根有戒經」作爲不同的二戒，也就沒有「獨與女人露處坐」戒。所說雖有出入，而與在家婦女坐，共有三條戒，却還是一致的。「解脫戒本」，將「獨與尼屏處坐」，及「獨與女人屏處坐」，合而爲一。「女人」是可以總括出家女尼及在家女人的；都是屏處坐，所犯又都是波逸提。所以「解脫戒本」的九十波逸提，是開合不同，自成一系的；絕非如或者所說，屬於九十二波逸提系統，只是脫落了二條(註九二)。

4.「自往尼住處教誡」，「四分戒本」等缺。「戒經」條文的意義不明，尋各部廣律的內容，對列如下：

	非僧差教誡尼	(界外自差教尼)	教誡尼至日暮	自往尼住處教誡
銅鍱律		21	22	23
五分律		21	22	23
四分律		21	22	•
十誦律		21	22	•
根有律		21	22	•
鼻奈耶	21	•	22	•
僧祇律	21	•	22	23

「非僧差教誡尼」，「自往尼寺教誡」，到底有什麼差別？可能的差別有二：一、「非僧差教誡尼」，是半月半月請教誡時；「自往尼寺教誡」，是平時。二、「非僧差教誡尼」，是尼衆到比丘住處來請教誡（這樣，與下一條「教誡尼至日暮」，尼衆來不及回去的因緣相合）；「自往尼住處教誡」，是到尼寺去教的。這二條戒的差別，「五分律」所說，不大分明。這二條戒，都不是僧伽推派的；不論是布薩日或平時，來受教或去教，都是一樣。所以「四分戒本」等，都簡化而合爲一戒。「摩訶僧祇律」，雖也有「自往尼住處教誡」戒，但其因緣，實爲「界外自差教尼」。這一因緣，「鼻奈耶」沒有，其餘上座部（Sthavirāḥ）各律，都是附於「非僧差教誡尼」戒之內的。這樣，「摩訶僧祇律」自成一系，與上座部派的或三戒，或二戒，共有三類的不同了。

第七部衆學法（Sambahulāḥ-śaikṣa），意思爲衆多的「學」法。這是學——應當學，與其他的學處（Śikṣārada）不同。本沒有條數的嚴格規定，所以是條數出入最大的一部。衆學法的條文多少，據各部廣律，不同「戒經」，參照「律藏之研究」（註九三），而爲補充條理如下：

	衣著	人白衣舍・坐	受飲食・鉢	說法	大小便	上樹觀望	塔・像	合計
僧祇戒本	2	21	24	16	3	•	•	66
優波離問	2	22	29	16	3	•	•	72
銅鍱戒本	2	24	30	16	3	•	•	75
四分戒本	2	25	23	20	3	1	26	100
解脫戒經	10	29	34	19	3	1	•	96
五分戒本	10	40	30	16	3	1	•	100
翻譯名義大集	10	29	37	25	3	1	•	105
根有楚藏本	10	29	39	26	3	1	•	108
十誦別本	10	46	27	21	3	1	•	108
根有戒經	12	26	35	22	3	1	•	99
十誦古本	16	40	28	19	3	1	•	107
十誦律本	16	41	27	19	3	1	•	107
十誦戒本	16	45	27	21	3	1	•	113
鼻奈耶	16	47	27	21	3	1	•	113

在這些不同的誦本中，「四分戒本」是最特殊的。由於法藏部（dharmaguptaka）的特重塔婆（Stūpa）功德，所以增列二十六條（註九四）。否則，「四分戒本」的衆學法，與「銅鍱戒本」大體是相同的。說一切有部（Sarvāstivāda）系統中，「根有戒經」的衆學法，「律藏之研究」（註九五），計算爲九十九條。然無論是廣律、戒經、律的論書，都是或開或合；究竟有多少條，我是怎麼也數不過來。這似乎是說明了，這一部的古型，與其餘七部是不同的。衆學法本沒有明確的定數；在誦本流傳中，各有所重不同。「根有戒經」，對受用飲食，分別得較詳細，與「解脫戒本」相近。「十誦戒本」等，對於入白衣舍，特別說得詳細；「五分戒本」也有類似的傾向。或詳於這些，或詳於那些，都是部派分化以後，各部的著重不同。衆學法條數的多少，不能決定「戒經」的舊有或新出。總之，衆多的學法，爲比丘衆日常外出應供，及爲信衆說法所有的威儀（上樹觀望，也與比丘外出有關）。制立學處以前，早已形成比丘的威儀法式。僧團中的習慣法，在半月半月說波羅提木叉經中，組爲第五部，本沒有明確的條數。如著重威儀綱要，衣、食、行等，各部「戒經」終歸一致。除「四分戒本」的塔事，與衆不同外，所差僅上樹一條而已。

「波羅提木叉經」，是半月半月誦說的。印度人特重口授；對於「波羅提木叉經」，半月半月誦說，更重於闇誦；在以文字記錄以後，也還是重於口誦（註九六）。部派那麼多，流行的時間那麼久，區域那麼廣，而「波羅提木叉經」的傳誦，實際上只差三條——波逸提二條、衆學

法一條。這是不能不欽佩佛教的大德們，對於「波羅提木叉經」的尊重，及憶持力的堅强（註九七）！

二、戒條的次第先後：條文的先後次第，「律藏之研究」，作了逐部的對比（註九八）。說到次第，是結集者的工作，與佛的制立無關。編爲次第，主要爲易於持誦。事義相類的集在一起，分爲先後，誦持起來，要容易記憶得多。然隨類而編爲次第，本不是非此不可的。何況最初編次，每不免有點雜亂。所以在部派流傳中，如認爲編在那裏，要比較容易記憶，就不妨編在那裏，各部的誦本，都不免有多少變動的，以實際上能便於記憶就是了。在這一意義上，次第先後，即使有舊本新編的差異，也是無關於是非的。然取不同誦本而爲比較，從其次第先後中，發見不同部派間的共同性，對於「波羅提木叉經」的演變情形，也是能有助於理解的。古人的結集經律，隨部類而編爲次第，每十事（不足十事或多一二事，例外）結爲一頌，這也是爲了便於記誦。在十事一偈中，傳誦久了，先後或不免移動，但爲結頌所限，不會移到別一偈去。如移動而編入別偈，那一定是有意的改編，結頌也要改變。偈與偈，也是可能倒亂的；但不倒亂則已，一倒亂就十事都移動了。所以對條文的先後次第，應注意這些實際問題。「波羅提木叉經」八部中，尼薩耆波逸提，波逸提的戒條最多（學法本沒有一定數目，不必研究）。從次第先後去研究時，首應注意十事爲一偈（一部）的意義。同屬於一偈（如從一到一〇，從一一到二〇），彼此雖有先後，應看作大致相同。從

這一意義去了解，各部「戒本」的先後次第，似乎異多同少，實則是同多異少的。

尼薩耆波逸提，凡三十事。如以十事一偈，分三部分去看，各部「戒經」的變動，都在自部以內。「五分戒本」，比起其他的「戒經」來，以第三偈爲第二，第二偈爲第三。這也只是在傳誦中，偈與偈的倒亂而已。尼薩耆波逸提的分爲三部，爲一切「戒經」所同。

波逸提，如上所說，有九十二、九十一、九十——三系（其實有多類）不同。如分爲九偈去觀察，第四偈，第五偈，第六偈——在全篇中，可說是最穩定的部分。現在以八類「戒經」，比對其次第前後，分九偈去觀察，次第前後的同異，也大致可見了！

	妄語	毀訾語	兩舌	發諍
優波離問	1	2	3	4
僧祇戒本	1	2	3	4
十誦諸本	1	2	3	4
根有諸本	1	2	3	4
解脫戒經	1	3	2	4
銅鍱戒本	1	2	3	63
四分戒本	1	2	3	66
五分戒本	1	2	3	5

與女人說法過限	5	5	5	5	5	7	9	4
與未受具人同誦	6	6	6	6	6	4	6	6
向未受具人說得上人法	7	7	7	8	7	8	8	8
非受具人說麤罪	8	8	8	7	8	9	7	9
同羯磨後悔	9	9	9	9	•	81	74	80
迴與僧物	10	91	•	•	9	82	•	91
毀毗尼	11	10	10	10	10	72	72	10
伐草木	12	11	11	11	11	11	11	11
嫌罵僧知事	13	13	12	12	12	13	13	13
異語惱僧	14	12	13	13	13	12	12	12
露地敷僧物	15	14	14	14	14	14	14	14
舍內敷僧物	16	15	15	15	15	15	15	15

牽他出房外	强敷臥具	坐脫牀脚	用蟲水	覆屋過限	非選而教尼	與尼說法至日暮	往尼住處教誡	譏教比丘尼	與尼期行	與尼同船	非親尼與衣
17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
16	17	18	19	20	21	22	23	24	26	27	28
16	17	18	19	20	21	22	•	23	24	25	26
16	17	18	19	20	21	22	•	23	26	27	24
17	16	18	19	20	21	22	23	24	27	28	25
17	16	18	20	19	21	22	23	24	27	28	25
17	16	18	19	20	21	22	•	23	27	28	24
16	17	18	20	19	21	22	23	24	28	29	26

與非親尼作衣	29	29	27	25	26	26	25	27
獨與尼屏處坐	30	25	28	29	•	30	26	25
獨與女人(屏或露)坐	31	70	29	28	29	45	45	44
食尼歎食	32	30	30	30	30	29	29	30
展轉食	33	32	31	31	31	33	32	31
施一食處過限	34	31	32	32	32	31	31	33
受二三鉢食	35	38	33	33	33	34	34	34
足食	36	33	34	34	34	35	35	35
勸足食	37	34	35	35	35	36	36	36
別衆食	38	40	36	36	36	32	32	32
非時食	39	36	37	37	37	37	37	38
食殘宿食	40	37	38	38	38	38	38	39

不受食	索美食	飲蟲水	食家強坐	屏處與女人坐	與外道女食	觀軍	宿軍中過限	觀合戰	瞋打比丘	搏比丘	覆他麁罪
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
35	39	51	53	54	52	55	56	57	58	59	60
39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
39	40	41	43	42	44	45	46	47	48	49	50
40	39	62	43	44	41	48	49	50	74	75	64
39	40	62	43	44	41	48	49	50	78	79	64
37	41	○	42	43	40	45	46	47	71	72	74

驅出他村落	53	44	51	51	52	42	46	76
露地然火	54	41	52	52	53	56	57	68
與欲後悔	55	43	53	53	51	79	76	79
與未受具同宿	56	42	54	54	54	5	5	7
惡見違諫	57	45	55	55	55	68	68	48
與被舉人共住	58	46	56	56	56	69	69	49
與擯沙彌共住	59	47	57	57	57	70	70	50
捉寶	60	49	58	59	69	84	82	69
不壞色	61	48	59	58	68	58	60	77
半月浴過	62	50	60	60	70	57	56	70
奪畜生命	63	61	61	61	61	61	61	51
疑惱比丘	64	62	62	62	62	77	63	52

擊攊	水中戲	與女人共宿	怖比丘	藏他衣鉢	淨施衣不語取	無根僧殘謗	與賊期行	與女人期行	未成年者授具足	掘地	過受四月藥請
65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76
69	66	69	65	64	63	90	72	68	71	73	74
63	64	65	66	67	68	69	71	70	72	73	74
63	64	65	66	67	68	69	71	70	72	73	74
63	64	65	66	67	59	58	71	60	72	74	73
52	53	6	55	60	59	76	66	67	65	10	47
53	52	4	55	58	59	80	67	30	65	10	47
54	55	56	73	78	81	75	66	67	61	59	62

拒勸學	屏聽四諍	不與欲	不受諫	飲酒	非時入村落	不囑同利入村落	突入王宮	無知毘尼	骨牙針筒	過量牀足	貯綿牀褥
77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88
75	78	79	77	76	80	81	82	92	83	84	85
75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
71	78	80	54	51	85	46	83	73	86	87	88
71	77	75	54	51	83	42	81	73	86	84	85
63	60	53	58	57	83	82	65	64	86	85	84

過量雨浴衣	89	88	87	89	89	91	89	89
過量覆瘡衣	90	87	88	88	88	90	88	88
過量坐具	91	86	89	87	87	89	87	87
與佛等量作衣	92	89	90	90	90	92	90	90

在上表中，「十誦諸本」，是「十誦戒本」、「十誦律本」、「十誦古本」、「十誦別本」、「十誦梵本」及「鼻奈耶」。「根有諸本」，是「根有戒經」、「根有梵本」、「根有藏本」及「翻譯名義大集」。這二大類，各本內部也有好幾處先後不一，但都不出於同一偈內，所以簡化而總爲二類。

1.從上表的對照中，首先看出：說一切有部本——「十誦諸本」與「根有諸本」，在波逸提的次第中，與飲光部（Kasyapiya）的「解脫戒經」，不但偈與偈完全相同；次第也最爲接近。例外的不同，是五八、五九、六〇——三條，與六八、六九、七〇——三條，互相移動了一下。雖從六偈移到七偈，而列於偈末三條，地位還是一樣。從說一切有部本，與「僧祇戒本」、「優波離問經」的次第相同來說，這是「解脫戒經」的移動。飲光部屬於分別說部（Vibhajyavadin）系統

，而思想折衷於說一切有部；「戒經同於說一切有部，難怪或傳說為說一切有部的支派了(註九九)。

2.「僧祇戒本」是大眾部(Mahasanghika)。「優波離問經」，雖部派不明，為九十二波逸提，但與說一切有部諸「戒經」，次第非常相合，可能為分別說部分離以後的上座部(Sthavirah)「戒經」原型。試分九偈(九部)來考察：「優波離問經」第一偈(一——一二)，應為十一事。說一切有部本，有「同羯磨(以僧衣物與人)後悔」戒，沒有「廻僧物與人」戒；「解脫戒經」有「廻僧物與人」戒，卻沒有「同羯磨後悔」戒：所以都為十事。「僧祇戒本」，移「廻僧物與人」於第九偈(91)，其餘相同，也是十事。第二偈(一三——二二)，與說一切有部本，「僧祇戒本」，「解脫戒經」——(一一——二〇)相同。第三偈(二三——三三)應為十一事。在這一偈中，說一切有部本，沒有「往尼住處教誡」戒(合於「非選而教尼」戒中)；「解脫戒經」沒有「獨與尼屏處坐」(合於「獨與女人坐」)戒；「僧祇戒本」將「獨與女人坐」戒，移到第七偈(70)中。所以第三偈，說一切有部本，「僧祇戒本」、「解脫戒經」，都是十事。四、五、六——三偈(三四——六二)，與「僧祇戒本」、「解脫戒經」，說一切有部諸本，可說都是相合的。只是「僧祇戒本」以五偈為六偈，以六偈為五偈，次第顛倒了一下。第七偈(六三——七三)小有出入：「優波離問經」，是先出「與賊期行」戒，後出「與女人期行」戒，屬於下一偈。而說一切有部本，

「解脫戒經」，「僧祇戒本」，相反的「與女人期行」在前，而「與賊期行」，屬於下一偈。此外，「僧祇戒本」，從前第三偈移來，「獨與女人坐」戒爲第七〇；因而將本偈的「無根僧殘謗」戒，移到第九偈去，仍爲十事。第八偈（七三——八二），除七三——「與女人期行」戒（不同處如上說）外，一切都相合。第九偈（八三——九二），「僧祇戒本」①不同：因爲從上面移來的「廻僧物與人」戒，及「無根僧殘謗」戒，增入第九偈中；「僧祇戒本」的第九偈，有十二事。「優波離問經」，顯然的更爲古老；如第一偈十一事，第三偈也是十一事。而「解脫戒經」及說一切有部諸本，雖所減略的不同，而都略去一戒。「僧祇戒本」沒有減略，却各移一戒到後面去。於是「僧祇戒本」等，這二偈都是十事。如不以「優波離問經」爲底本，那末移動與減略，都不可能巧合如此！又如五、六——兩偈，「僧祇戒本」移動了，而「優波離問經」，與說一切有部本，「解脫戒經」相合。「優波離問」九十二波逸提爲古本；「僧祇戒本」雖同列九十二，而有所移動。說一切有部本及「解脫戒經」，已減略爲九十波逸提。雖有九十二與九十的差別，在次第先後的意義上，這都是維持傳統的，同一系統。

3.「銅鍱戒本」九十二波逸提，「四分戒本」九十波逸提，但在次第先後中，這是屬於同一系統的。主要的不同爲：「銅鍱戒本」第三偈（二一——三〇），「四分戒本」省略「往尼住處教誡」戒，而移第七偈的「與女人期行」戒，來補足第三偈。又移第八偈的「疑惱比丘」戒，補足第

七偈。「銅鍱戒本」第八偈，凡十二事（七一——八二）。「四分戒本」既移去了「疑惱比丘」戒，又省略了「廻僧物與人」戒。這樣，除去二事，「四分戒本」的第八偈，仍爲十事。「銅鍱戒本」與「四分戒本」，在次第先後的整理上，比「優波離問經」及「僧祇戒本」等一大系統，確有長處！如以「掘地」戒，「壞生」戒爲次第；「拒勸學」戒、「毀毘尼」戒、「無知毘尼」戒——三戒的自爲次第，都義類次第，便於記憶。尤其是以「與女人共宿」戒，與「與女人說法過限」戒爲次第，比起「優波離問經」等，以「水中戲」戒，「與女人共宿」戒，「怖比丘」戒爲次第，要合理得多！這二大系統的差別，「優波離問經」等，代表較古型的編次；早期的編次，還多少帶點雜亂。重律學派的銅鍱部（Tamra-śatīyaḥ）、法藏部，更作合理的編次。這雖是稍遲的，但無關於內容的是非。在次第先後上，是較爲完善的！

4.「五分戒本」的次第，出入於「優波離問經」，及「銅鍱戒本」，而又有獨立的編次部分，分別說部是重律的學派，「銅鍱戒本」、「五分戒本」、「四分戒本」，都於次第先後上，下過一番功力的。

六、波羅提木叉經的集成與分流

「波羅提木叉經」（Prātimokṣa-sūtra）的結集完成，到部派的不同誦本的分化，經上面的分

別論證，已可從開展過程中，作進一步的明確的推定。

一、「波羅提木叉經」，是與佛的制之布薩（Poṣabha），說波羅提木叉（Prātimokṣa-desana）有關。起初，佛為比丘（bhikṣu）衆制之布薩，是以略說教誡為布薩的；也就是「偈布薩」為「七佛教誡偈」的來源。後來，出家弟子而有所違犯的，佛隨犯而制立學處（Sikṣāpada）傳布學習。等到制立的學處多了，布薩制漸發展為大衆和合清淨，誦說以學處為內容的波羅提木叉。聲聞弟子，和合清淨，一心誦出這樣的波羅提木叉，也就有「波羅提木叉經」的成立。據「五犯聚」、「五修多羅」或「五綖經」，及「五種說波羅提木叉」的古說，可知「波羅提木叉經」的最初集成，是分為五部（綖）的：波羅夷法（Pārājikā-dharmāḥ），僧伽婆尸沙法（Saṁghāvaśeṣā-dh），波逸提法（Pātayantika-dh），波羅提提舍尼法（Pratideśanīyā-dh），學法（saikṣā-dh）。學法，是僧伽（Saṃgha）的威儀部分；與僧伽的存在同時漸形成一定的威儀法式，為比丘衆應學的一部分。學處的制立，還在進行中；當時的「波羅提木叉經」，已有多少條款，是無從確定的。

一項古老的傳說，受到近代學界注意的，是一百五十餘學處說。如「瑜伽師地論」卷八五（大正三〇、七七二下）說：

別解脫契經者，謂於是中，依五犯聚及出五犯聚，說過一百五十學處，為令自愛諸善男子精勤修學。

這一古說，也見於「阿毘達磨大毘婆沙論」，如卷四六（大正二七、二三八上）說：

佛栗氏子，如來在世，於佛法出家。是時已制過二百五十學處，於半月夜，說別解脫戒經。

「大正藏」依麗藏本，作「過二百五十學處」；然宋、元、明本，都作「過百五十學處」（註一○一），與同爲玄奘所譯的「瑜伽師地論」相合。與佛栗子（Vrjiutra, P. Vajjiputta）有關的經文，見於南傳「增支部」「三集」，作「百五十餘學處」（註一○二）。又有說「百五十餘學處」的三則經文（註一○二）與「增支部」經說相當的漢譯，是「雜阿含經」，但作「過二百五十戒」。（註一○三）「阿毘達磨大毘婆沙論」，屬說一切有部（Sarvāstivāda）。「瑜伽師地論」所說，是五分中的攝事分」，是聲聞經律的摩呾理迦（mātṛkā）。所依的契經，與說一切有部所傳的「雜阿含經」相同（註一○四）。漢譯的「雜阿含經」，也是說一切有部誦本，應與「瑜伽師地論」等，同爲「過百五十戒」。而現存經本作「過二百五十戒」，可斷爲依熟習的成語──「二百五十戒」說而改定的。

南北共傳的，「百五十餘學處」的「波羅提木叉經」，爲古代某一時期的歷史事實，是不容懷疑的。然而「百五十餘學處」，到底是什麼意義？現存的各部「戒經」，雖條數多少不一，而主要爲「學法」的多少不同。如將「學法」除去，就是一百五十二，或一百五十一，或一百五十學處，相差僅二條而已。因此，B. C. Law 以爲：第一結集所結集的「戒經」，是沒有衆多「學法」的，恰好爲「百五十二學處」。這當然是繼承銅鍱部（tāmra-śāṭīyāḥ）學者的解說（註一○五）

。W. pa chow 以爲：「百五十餘學處」的餘（Sadhika），是說「百五十學處」以外的，指衆多的「學法」而說。這二項解說，可代表一般的意見（註一〇六）。然從上來的論究中，對於這種解說，顯然大有考慮的餘地；以 B.C.Law 的意見來說：1.「戒經」曾有「百五十餘學處」時期，但這並不能證明爲第一結集。「波羅提木叉經」的類集，源於佛陀時代說波羅提木叉偈的確立。結集（Sangiti）是佛滅以後，佛弟子的共同審定編文。而結集以前，學處是成文法；佛弟子中的持律者（Vinaya-dhara），編類以供說波羅提木叉的實用，是不能沒有的。「過百五十學處」，爲什麼不能說是佛陀時代呢？2.「戒經」的最初部類，是五部，已有學法在內。「瑜伽師地論」說：「依五犯聚及出五犯聚，說過一百五十學處」，「學法」（約犯，名突吉羅或越毘尼）爲五聚之一，爲什麼「百五十餘學處」的原始「戒經」，沒有學法呢？而且，上面曾指出：不定法（aniyatau-dharmaḥ）是補充條款；滅諍法（adhikaraṇasamatha-dh.）是附錄的處事法規。這二部都是附錄性質，一直到部派時代，還有不計算在戒條以內的。所以，以現存「戒經」的八篇爲據，除學法而取以外的（不定及滅諍在內的）「百五十餘學處」，是不妥當的，W. pachow 的解說，也是以學法以外的七篇爲「百五十戒」，同樣的難以採信！

說波羅提木叉，「過百五十學處」，有「學法」而沒有「不定法」與「滅諍法」。分爲五部，是佛陀晚年，「波羅提木叉經」的實際情形。學處的制立，還在進行中；波逸提法，可能僧伽

婆尸沙法，也都還沒有完成（其實無所謂完成，只是以佛涅槃為止而已）。不過，大體已規模粗具了！這是佛陀在世的時代。

二、佛滅後，舉行第一次的結集。「波羅提木叉經」的結集論定，當然是首要部分。在組織方面，仍以五部（波逸提內分「捨墮」與「單墮」二類，實為六部）來統攝。二不定法與七滅諍法，從部派時代，一般都認為「波羅提木叉經」的組成部分來說，應已附於「波羅提木叉經」。最遲，到七百結集時代，「波羅提木叉經」八篇的組織，已為多數所承認。這就是未來一切部派「戒經」的原本，全經約二百戒左右。這一古本，現在並沒有存在，但從僅有的古說中，可以理解出來。如「佛說苾芻五法經」（大正二四、九五五下）說：

四波羅夷法……十三僧伽婆尸沙法……三十捨墮波逸提法……九十二波逸提法……各四說……五十戒法。

經文雖是趙宋時代（西元九七三——一〇〇一，譯師在中國）所譯，但傳說是古老的。九十二波逸提，沒有不定法與滅諍法，都與「優波離問經」相同。所說的「各四說」，應為「四各說」，就是四波羅提提舍尼。五十戒法，就是五十學法，這是眾多學法中，分類最少的了。六部合計，共一百九十三戒。如將終於成為「波羅提木叉經」部分的二不定法、七滅諍法，加入計算，那就共為二百零二戒。這一古說，又可從「律二十二明了論」得到證明。「律二十二明了論」，是正量部

(Sammitiya)的律論。正量部從犢子部(Vatsiputriya)分出，爲犢子部的大宗。與說一切有部，同從上座部分出，被稱爲四大根本部派之一，教勢極爲隆盛；「論」中明五部罪(大正二四、六六六中)說：

律中說罪有五部：第一波羅夷部，有十六罪。第二僧伽胝施沙部，有五十二罪。第三波羅逸尼柯部，有三百六十罪。第四波胝提舍尼部，有十二罪。非四部所攝所餘諸罪，共學對(學法的異譯)，及婆藪斗律所說罪，一切皆是第五獨柯多部攝。

律論所說第五獨柯多(dukkhata 突吉羅的別譯)部，戒數多少不明。其他四部，西本龍山氏在「國譯律二十二明了論」注，解說爲：四波羅夷，十三僧伽胝施沙，三十及九十——一百二十波羅逸尼柯，四波胝提舍尼；所有根本罪及方便罪的分別，所說極爲正確(註一〇七)！「論」中曾分明說到「二不定」，「九十波羅逸尼柯」(註一〇八)；「七依寂滅所滅」，即七滅諍法(註一〇九)。所以在八部中，「律二十二明了論」所沒有明說的，只是「學對」——學法而已。「論」中又說到(大正二四、六六六)：

如來所立戒；有四百二十。於婆藪斗律，有二百戒，於優波提舍律，有一百二十一戒。於比丘尼律，有九十九戒。

「論」分如來制戒爲三大類，共四百二十戒。論文簡略，憑義不明。經審細研考，才知道三

大類，爲律藏（Vinaya-piṭaka）的早期組織（將於「經與律結集之研究」中，廣爲論證）。1.比丘尼律（bhikṣuṇī-vinaya），指比丘尼的不共戒。除與比丘戒共同的而外，比丘尼有九十九不共戒，比現存的各部「比丘尼戒經」，要少得多。現存的比丘尼戒經，最少爲「摩訶僧祇律」，比丘尼不共戒，也有一百零七條。「五分比丘尼戒本」，不共戒多達一百九十五戒。正量部所傳的九十九戒，顯然爲最簡的，更古的傳承了。2.婆藪斗律（Vastu-vinaya）婆藪斗是Vastu的音譯，譯義爲「事」。「銅鍱律」的犍度（khandha）部分，在「根本說一切有部律」（mūlasarvāstivāda-vinaya）中，稱爲「事」，共有十七事。正量部的婆藪斗律（事律），雖不知分爲多少事，但犍度部分相當，是決定無疑的！3.優波提舍律（upadeśa-vinaya）：優波提舍（upadeśa, P. Oradesana），譯爲「廣說」、「廣演之教」，這就是十二部經中的論議經。然優波提舍的本義，是共同論議。各派部的經與律（註一一〇），都說到四優波提舍。這是對於自稱從佛所傳，從某寺院所傳，多數大德所傳，或某一知名大德所傳的法與毘尼，不能輕率的信受或排斥，而應集多人來共同論究，決定是非。說一切有部，分爲二類，就是「摩訶優波提舍」（mahāupadeśa）、「迦盧優波提舍」（kālaupadeśa）；或譯爲大白說、黑說。優波提舍，實爲古代對於所傳的法與毘尼，所有共同審定的結集論議（論定是否佛說，爲結集的主要工作之一）。所以「優波提舍律」，實爲原始結集所出的律，這就是「波羅提木叉經」；「波羅提木叉經」，是被稱爲「佛說」的（註一一一）。佛所制立的戒法，略有二類：一

、成文法，就是「波羅提木叉經」（以比丘爲主，別出比丘尼的不共戒）。這是佛世就有一定的文句，經共同審定編次，展轉傳誦下來的。二、不成文法，如出家受具是（pravrajyā-upasampada）、布薩（posadha）、安居（varṣā）等種種規定，都習慣的實行於僧伽內部；後來才漸次編集，集爲犍度等。所以「律二十二明了論」的三類律，就是「波羅提木叉經」（及分別）、事律、比丘尼律。對於這三大律，論說：「於婆藪斗律二百戒，優波提舍律一百二十一戒」，我認爲譯文（或所傳）有錯失，應改正爲：

於優波提舍律，有二百戒。於婆藪斗律，有一百二十一戒。

這是依義改定，並無古本及其他的傳統爲據。這樣改正的理由是：婆藪斗律有多少戒，並沒有知道，也無可考證，當然不能說不是二百戒。然經優波提舍——共同論決而來的戒，「波羅提木叉經」，是不可能爲一百二十一戒的。同時，如以優波提舍律爲二百戒，比對「佛說苾芻五法經」的古說，恰好相合。二百戒爲：

四波羅夷

十三僧伽胝施沙

二不定

三十尼薩耆波羅逸尼柯

九十波羅逸尼行

四波胝提舍尼

五十學對（比定）

七依寂靜耑尼

「佛說苾芻五法經」，爲一百九十三戒。如加上二不定與七滅諍，共二百零二戒。正量部用九十波逸提說，除去二戒，就恰好爲二百戒。以比丘尼九十九不共戒而說，正量部傳承的「戒經」，是古型的。推定「學對」爲五十，與「佛說苾芻五法經」相同，共爲二百戒。我相信，這是優波提舍律「二百戒」的最好說明！二百戒，應爲優波提舍律，而非婆藪斗律。佛滅後的最初結集，「波羅提木叉經」爲一百九十三戒；二不定與七滅諍，是附錄而非主體。傳誦久了，被認爲「波羅提木叉經」組成部分，就成二百零二戒。這一古傳的「波羅提木叉經」，就是僧伽和合時代，被稱爲原始佛教的古型「戒經」，爲未來一切部派，不同誦本的根源。

三、阿育王（asoka）時代（西元前二七〇年頃登位），佛教已有三大部的存在：大衆部（mahāsaṅghika）；從上座部分出的分別說部（vibhajya-vādinaḥ）；分別說部分離以後的（先）上座部（古稱說一切有部，犢子部由此從出）。現存的「僧祇戒本」、「銅鍱戒本」、「優波離問經」，可代表這三大部派的「波羅提木叉」。「僧祇戒本」爲大衆部；「銅鍱戒本」爲銅鍱部，爲分別說部中，更能保存

古義的一派，所以每自稱為分別說部。「優波離問經」，如上文所說：波逸提法的第一偈（一——二）；第三偈（二二——三二），為「僧祇戒本」，說一切有部「戒本」，「解脫戒經」所依，而各自為改定。在次第方面，與上三本都相近。尤其是尼耆薩波逸提的次第，與「十誦戒本」完全相合；「解脫戒經」也相近；而「僧祇戒本」要遠一些。所以這是古本而近於上座部的。大衆部與上座部初分，原始依據的「波羅提木叉經」，當然相差不多。所以「銅鍱戒本」，一定是重為釐定次第，成一次第更完善的誦本。「優波離問經」沒有二不定與七滅諍，更近於古型。但這是著重波羅提木叉的實體；在實用的布薩儀軌中，也應有這二篇在內的。這三部，都是九十二波逸提；衆學法雖分別漸詳，但都沒有「上樹觀望」一條。這三部，還是部派初分，大體從同的階段。「優波離問經」，衆學法七十二，總共二百十五戒。如將終於成為「波羅提木叉經」的組成部分——二不定與七滅諍加入計算，應為二百二十四戒。「僧祇戒本」衆學法六十六，共二百十八戒。「銅鍱戒本」的學法七十五，共二百二十七戒。那一時代的「波羅提木叉經」，全部約為二百二十左右。

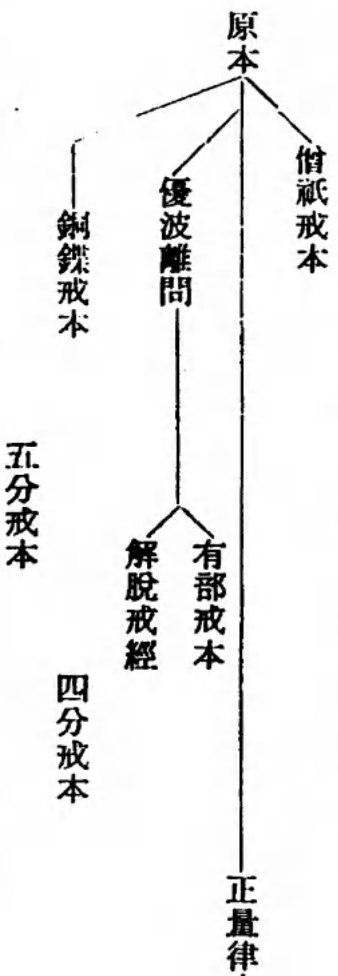
四、傳說佛滅三百年初，到三百年末（註一一二），部派一再分化。從（先）上座部而分出說一切有部及犢子部；屬於分別說部的化地部（mahīśāsaka），法藏部（dharmaguptaka），飲光部（kāsyapīya），也先後成立。現在不同部派的不同誦本（除上三本），都應成立於這一時代，隨部派的

成立而成立。這是依佛滅百十六年，阿育王登位而計算的；據此而換算年代，約爲西元前二〇〇——一〇〇年頃。這一時代的「戒經」，一般的特色是：波逸提法，自九十二而傾向於簡化，爲九十一，九十；而九十波逸提，更爲普遍，爲說一切有部、法藏部、正量部、飲光部所通用。衆學法的分別，更爲詳細；惟一例外的，是犢子部系的正量部，雖採用當時流行的九十波逸提說，而衆學法部分，維持古傳的五十學法。當時的全部戒法，「四分戒本」爲二百五十戒；「五分戒本」爲二百五十一戒；「解脫戒經」爲二百四十六戒；說一切有部，本只是一部，姑取「根有戒經」爲代表，共二百四十九戒。一般傳說的「二百五十戒」說，只是略學大數，爲這一時代，「波羅提木叉經」條目的定論。

	波逸提法	衆學法	全部合計
四分戒本	90	100	250
五分戒本	91	100	251
解脫戒本	90	96	246
根有戒經	90	99	249
正量部律	90	50	200

說一切有部，源出於摩偸羅（mathurā），最初的「波羅提木叉經」，當然只有一部。如以尼薩耆波逸提，波逸提的次第，更近於「優波離問經」來說，原本是更近於「十誦」的。後來發展於北印度，西域，教區最廣，所以衆學法的數目更多，而又極不一致。這都是以後的滋衍、分化，不能據此而論斷說一切有部的「戒經」爲後出。實際上，衆學法的條目，是從來沒有一致的。

「波羅提木叉經」，到部派一再分立時，形成「二百五十戒」左右。其中，「四分戒本」，是依「銅鍱戒本」而改組，增列塔事而大異。說一切有部「戒本」，是依「優波離問經」而改定；「解脫戒經」也屬於這一系統。「五分戒本」，折衷於「銅鍱戒本」及「優波離問經」，自成體系。波逸提的九十二與九十，爲先後階段，切勿看作不同部派的不同系統。



佛陀在世，波羅提木叉，還在制立的過程中。集爲五部，有「百五十餘學處」的古說，僧伽

和合一味時代，結集的波羅提木叉經，集爲五部（內含六部）附錄二部；凡二百九十三戒。最後形成八部，二百零二戒。部派分立以後，「波羅提木叉經」分化，初約二百二十戒；後以約二百五十戒爲準。部派分立，戒條的數目增多。其實，只是波逸提法有二條的差異（是簡略而不是增多），及學法增上樹（或塔事）一則而已。實質的變化，可說極少！結集以來的「波羅提木叉經」，發展的過程，概略如此。

（註一）「高僧傳」卷一（大正五〇、三二四下——三二五上）。

（註二）平川彰「律藏之研究」（一三六）。

（註三）平川彰「律藏之研究」（一六一——一六七）。

（註四）戒條數目，姑依「律藏之研究」所說（四三四）。

（註五）平川彰「律藏之研究」（六九、七五、九五）。

（註六）藏文譯本，bhavya（清辯）所著 kayabhetrovibhanga（異部精釋），所引大衆部的傳說，見寺本婉雅所譯 talanatha 的「印度佛教史」注所引（三七五）。

（註七）「十誦律」爲罽賓（kāpisi）——犍陀羅（gandhāra）一帶，西方系的阿毘達磨論師所用。「根本說一切有部毘奈耶」，爲迦溼彌羅（kāsmira）東方系的阿毘達磨論師所用，所以稱之爲東系與西系。

（註八）「銅鍱律」「大品」「布薩犍度」（南傳三・一八〇）。「五分律」卷一八（大正二二・一二一中）。「四分律」卷三五（大正二二・八一六下）。「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二・四四六下）。「十誦律」卷二二（大正二三・一五八上）。

（註九）古代所傳譯的律典，都是「六齋日」——一月六次。唐義淨所譯「根本說一切有部毘奈耶」卷三九（大正二三、八四三

上），所撰「南海寄歸內法傳」卷四（大正五四、二三〇上），作「四齋日」，就是初八，十五，二十三，二十九或三十日。六齋日是古制，「銅鍱律」（南傳三、一八一）也是這樣。但，如逢月小，沒有三十日，就只有五齋日。而十四與十五，繼續布薩，對在家信衆的家務，是會有些不便的，大概由於這種原因，漸演化爲一月四次的「四齋日」。

（註一〇）「根本薩婆多部律攝」卷一（大正二四、五二九上）。

（註一一）「毘尼母經」卷三（大正二四、八一四中）。

（註一二）「薩婆多毘尼毘婆沙」卷一（大正二三、五〇八下）。

（註一三）「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四四九中）。

（註一四）「根本說一切有部毘奈耶」卷一（大正二三、六二八上——六二九中）。「根本薩婆多部律攝」卷二（大正二四、五三一下）。「薩婆多毘尼毘婆沙」卷二（大正二三、五一六上）。

（註一五）「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四四七中）。「銅鍱律」「小品」「遮說戒犍度」南傳四、三五三—三五九）。「四分律」卷三六（大正二二、八二四上—中）。「十誦律」卷三三（大正二三・二三九中—二四〇上）。「中阿含經」卷二九「瞻波經」（大正一、六一〇下—六一一上）。「中阿含經」卷九「瞻波經」（大正一、四七八中—四七九下）。「增支部」「八集」（南傳二一、七〇—七九）。「增一阿含經」卷四四（大正二、七八六上—中）。

（註一六）開始制立學處的時間，傳說不一。除十二年說，二十年說外，大衆部「摩訶僧祇律」卷二（大正二二、二三八上），作「成佛五年冬分第五半月十二日中食後」。

（註一七）「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四四七上）。

（註一八）「四分律」卷三五（大正二二、八一七下）。「五分律」卷一八（大正二二、一二二上）。

（註一九）「四分律」卷三五（大正二二、八一七下）。

（註二〇）「五分律」卷一八（大正二二、一二二上）。

（註二一）「毘尼母經」卷二（大正二四、八〇九上）。

（註二二）「毘尼母經」卷三（大正二四、八一四中）。

（註二三）「舍利弗阿毘曇論」卷一四（大正二八、六二〇上）。

（註二四）「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四四六下——四五〇下）。「五分律」卷一八（大正二二、一二一中——一二八下）。「四分律」卷三五、三六（大正二二、八一六下——八三〇上）。「十誦律」卷二二（大正二三、一五八上——一六五上）。「毘尼母經」卷三（大正二四、八一四上——中）。「銅鍱律」「大品」「布薩犍度」（南傳三、一八〇——二四一）。

（註二五）「僧祇戒本」，前列「六念」，末有讚戒功德頌，不是「戒經」的本文，而是譯者所附錄的（大正二二、五四九上、五五六上）。

（註二六）如平川彰「律藏之研究」所考定（二二六——二二九）。

（註二七）「摩訶僧祇律私記」（大正二二、五四八中）。

（註二八）「出三藏記集」卷三（大正五五、二一上）。

（註二九）「根本薩婆多部律攝」卷一（大正二四、五二五下）。

（註三〇）「根本說一切有部戒經」（大正二四、五〇八上）。

（註三一）「四分律比丘戒本」（大正二二、一〇二三上）。

（註三二）「佛說犯戒罪報輕重經」，附有八頌（大正二四、九一〇下——九一一上），也是取「四分律」初頌設的意義而成。

（註三三）「摩訶僧祇律大比丘戒本」（大正二二、五四九上）。「彌沙塞五分戒本」（大正二二、一九四下）。「十誦比丘波羅提木叉戒本」（大正二三、四七〇下）。「根本說一切有部戒經」（大正二四、五〇〇下）。

（註三四）「摩訶僧祇律大比丘戒本」（大正二二、五五五下——五五六上）「彌沙塞五分戒本」（大正二二、二〇〇上——中）。「十誦比丘波羅提木叉戒本」（大正二三、四七八下——四七九上）。「根本說一切有部戒經」（大正二四、五〇八上）。

（註三五）「長部」「大本經」（南傳六、三六一——三六八、四二一——四二二）。

（註三六）「長阿含經」卷一「大本經」（大正一、一〇上）。

（註三七）平川彰「律藏之研究」（三七三）。

（註三八）如七佛觀緣起成道，見「相應部」「因緣相應」（南傳一三、六——一四）。「雜阿含經」卷一五（大正二、一〇一上——中）。

（註三九）「出曜經」卷二五（大正四、七四一中——下）。

（註四〇）「增一阿含經」卷四四（大正二、七八六下——七八七中）。

（註四一）「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四四六下——四四七上）。

（註四二）「摩訶僧祇律」卷一（大正二二、二二七中——下）。「五分律」卷一（大正二二、一中——二上）。「四分律」卷一（大正二二、五六九中——下）。「銅鍱律」「經分別」（南傳一、一二——一四）。

（註四三）「根本說一切有部毘奈耶」一卷（大正二三、六二八上）。

（註四四）「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四五〇中）。

（註四五）「摩訶僧祇律」卷二一（大正二二、三九六上）說：「波羅提木叉者，十二修多羅」。或作「十修多羅」。又卷二〇（大正二二、三八六中）說：敎令學十二事者，所謂戒序，四波羅夷……隨順法」。雖標說十二事，實爲十事，就是十修多羅。可見「二」字都是衍文。

（註四六）平川彰「律藏之研究」（二九八——三〇〇）。

（註四七）「銅鍱律」「經分別」（南傳一、一三——一四），「四分律」卷一（大正二二、五六九下），「摩訶僧祇律」卷一（大正二二、二二七中），都有同樣的記載。

（註四八）「銅鍱律」「經分別」（南傳二、二二七）。

（註四九）平川彰「律藏之研究」（二九七——三〇四）。

（註五〇）「摩訶僧祇律」卷三七（大正二二、五二四上）。

（註五一）優波離誦毘尼，苦於「雜碎句難持」，見「摩訶僧祇律」卷二七（大正二二、四四八上）。

（註五二）「五分律」卷一八（大正二二、一二一中）。

（註五三）「四分戒本」（大正二二、一〇二二下）。「根本說一切有部毘奈耶」卷一（大正二三、六二八上）。

（註五四）「善見律毘婆沙」卷五（大正二四、七〇八上）。

（註五五）「摩訶僧祇律」卷三二（大正二二、四九二中）。

（註五六）「摩訶僧祇律」卷四〇（大正二二、五四四上）。

（註五七）「摩訶僧祇律」卷二二（大正二二、三八六中）。

（註五八）「十誦律」卷五六（大正二三、四一二中）。

（註五九）「薩婆多部毘尼摩得勒伽」卷一（大正二三、五六八上）。「薩婆多毘尼毘婆沙」卷二（大正二三、五一五下）。

（註六〇）「銅鍱律」「大品」「布薩犍度」（南傳三、一九九）。「十誦律」卷二二（大正二三、一五九中）。「五分律」卷一八（大正二二、一二二上）。「四分律」卷三六（大正二二、八二三中）。「薩婆多部毘尼摩得勒伽」卷五（大正二三、五九五上）。「律二十二明了論」（大正二四、六六六下）。

（註六一）「毘尼母經」卷三（大正二四、八一四中）。「四分律」卷三六（大正二二、八二三中）。

（註六二）「摩訶僧祇律」卷二七，名爲「四說」，缺五說中第三說（大正二二、四五〇中）。

（註六三）「四分律」卷三六（大正二二、八二三中）。

（註六四）平川彰「原始佛教之研究」（二四六——二八二）。

（註六五）「五分律」卷一（大正二二、四下）。

（註六六）「摩訶僧祇律」卷二〇（大正二二、三八六中）。

（註六七）「根本薩婆多部律攝」卷二，有「初部四波羅市迦法」（大正二四、五三一下）。卷三有「第二部十三僧伽伐尸沙

法」（大正二四、五四〇中）。卷五有「第三部三十捨墮波逸底迦法」（大正二四、五五一上）。卷十四有「第四部四波羅底提舍尼法」（大正二四、六〇四中）。又「第五部眾學法」（大正二四、六〇五下）。各本不同，或沒有「第一部」等部數，但可見五部與「波羅提木叉經」的組織有關。

（註六八）「薩婆多毘尼毘婆沙」卷九（大正二三、五六二上）。

（註六九）「銅鍱律」「經分別」（南傳一、一三）。「五分律」卷一（大正二二、一下）。

（註七〇）「增支部」「三集」（南傳一七、三七七、三七八）。「雜阿含經」卷二九（大正二、二一二下）。

（註七一）「鼻奈耶」卷一（大正二四、八五一中）。

（註七二）「鼻奈耶」卷一（大正二四、八九五上）。

（註七三）「佛說苾芻五法經」（大正二四、九五五下）。

（註七四）傳為過去佛與淨居天的儀式，如「十誦律」卷一九（大正二三、一三三中）「根本說一切有部毘奈耶」卷五。（大正二三、九〇一中）。「薩婆多毘尼毘婆沙」卷九（大正二三、五六一下）。「根本薩婆多部律攝」卷一四（大正二四、六一二上）。

（註七五）「薩婆多毘尼毘婆沙」卷九（大正二三、五六一下）。

（註七六）「雜阿含經」卷二八（大正二、二〇二下）。

（註七七）「增支部」「十集」（南傳二二下、二二五）。「雜阿含經」卷三七（大正二、二七五下）。

（註七八）如「根本說一切有部毘奈耶」卷八（大正二三、六六四上）等。

（註七九）如「摩訶僧祇律」卷一九（大正二二、三七八下）等。

（註八〇）「律二十二明了論」（大正二四、六六六下）。

（註八一）「摩訶僧祇律」卷二一、二二（大正二二、三九九下——四一二上）。

（註八二）參閱「相應部」「迦葉相應」（南傳一三、三二七）。

（註八三）各部律都有此說，例如「五分律」卷三（大正二二、一九一中——下）。

（註八四）「銅鍱律」「小品」「五百結集犍度」（南傳四、四三三）。「五分律」卷三。（大正二二、一九一下——一九二上）等。

（註八五）「四分律」卷五四（大正二二、九六七中）。

（註八六）「摩訶僧祇律」卷七（大正二二、二九〇中——下）。

（註八七）「十誦律」卷二〇（大正二三、一四一中——一四七中）。

（註八八）「十誦律」卷三五（大正二三、二五一上——二五六中）。

（註八九）「摩訶僧祇律」卷一四（大正二二、三三八下）。

（註九〇）平川彰「律藏之研究」（四四一——四七一）。

（註九一）「彌沙塞五分戒本」（大正二二、一九七中）。

（註九二）平川彰「律藏之研究」（四五九）。

（註九三）平川彰「律藏之研究」（四六七）。

（註九四）「善見律毘婆沙」卷一六說：「佛在世，未有塔。此戒佛在世制，是故『著革屣入佛塔……此上二十戒，梵本無有，如來在世，塔無佛故」（大正二四、七八七上——中）。

（註九五）平川彰「律藏之研究」（四三四、四六七）。

（註九六）法顯於西元五世紀初西遊，「本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫」：見「高僧法顯傳」（大正五一、八六四中）。

（註九七）道安命慧常删略戒經，「常乃避席，謂大不宜爾！……戒乃逕廣長舌相，三達心制，八輩聖士，珍之寶之，師師相付。一言乘本，有逐無赦。外國持律，其事實爾」。在佛教的聖典中，這是最嚴於持誦的一部。慧常所說，見「出三藏記集」卷一一（大正五五、八〇中）。

（註九八）平川彰「律藏之研究」（四四三—四七二）．

（註九九）「異部宗輪論」（大正四九、一五中）．「島史」（Diravaṃsa）（南傳六〇、三五）．

（註一〇〇）「阿毘達磨大毘婆沙論」卷四六（大正二七、二三八注一）．

（註一〇一）「增支部」「三集」（南傳一七、三七七）．

（註一〇二）「增支部」「三集」（南傳一七、三七九—三八四）．

（註一〇三）「雜阿含經」卷二九（大正二、二一〇中—二一〇上、二一二下）．

（註一〇四）呂澂「雜阿含經刊定記」「附論雜阿含經本母」所說（內學第一輯二三三—二四一）．

（註一〇五）平川彰「律藏之研究」引覺音（buddhaghosa）所說（四七九）

（註一〇六）平川彰「律藏之研究」所引（四七九—四八一）．

（註一〇七）西本龍山所說，見平川彰「原始佛教之研究」（二三四）．

（註一〇八）「律二十二明了論」（大正二四、六六六下）．

（註一〇九）「律二十二明了論」（大正二四、六七一下）．

（註一一〇）「增支部」「四集」（南傳一八、二九三—二九七）．「長部」「大般涅槃經」（南傳七、九九—一〇二）．「長阿含經」卷三「遊行經」（大正一、一七中—一八上）．「十誦律」卷五六（大正二三、五九七下—五九八上）．「根本說一切有部毘奈耶雜事」卷三七（大正二四、三八九中—三九〇中）．「毘尼母經」卷四（大正二四、八一九下—八二〇上）．

（註一一一）「佛說廣釋并諸事，尼陀那及目得迦」等頌；「佛說」指「波羅提木叉經」；「廣釋」是「波羅提木叉分別」，或稱「廣毘奈耶」．諸事是十七事．頌出「根本薩婆多部律攝」（大正二四、五二五上）．

（註一一二）「異部宗輪論」（大正四九、一五中）．

戒律學綱要

釋聖嚴著

戒律學綱要

目錄

第三篇　人間天上的護照（五戒十善）

第一章　五戒及其內容

第一節　什麼是五戒
第二節　五戒的內容
第三節　殺生戒
第四節　偸盜戒
第五節　邪婬戒
第六節　妄語戒
第七節　飲酒戒
第八節　五戒配三業十善

第二章　求受五戒的方法及其功德

第一節　如何納受五戒
第二節　受持五戒的功德

第四篇 了生脫死的門徑（八關戒齋）

第二章　僧尼戒律的由來及種類

第一節　戒律的由來

第二節　比丘及比丘尼的身分是怎麼完成的

第三章　比丘比丘尼戒的內容及其同異

第一節　止持與作持

第二節　比丘戒有多少

第三節　比丘戒與比丘尼戒的同異

第四章　比丘及比丘尼的重要戒

第一節　那些是重要戒

第二節　四棄法

第三節　十三僧殘法

第四節　摩觸異性戒

第五節　麤語戒

第二章　菩薩戒的內容與分別

第三章　菩薩戒的重戒與輕戒

第四章　菩薩戒的授受與條件

第五章 菩薩戒的秉受方法

第一節 秉受菩薩戒的種類

第二節 自誓受戒法

第三節 依師受戒法

第六章 受了菩薩戒之後

第一節 菩薩戒的持犯與得失

第二節 菩薩的悔過法

第三節 菩薩的說戒布薩

第一篇 緒論

第一章　受戒學戒與持戒

第一節　受戒

華嚴經說：「戒為無上菩提本」。因此，佛教的根本精神，即在於戒律的尊嚴，即在於佛教弟子們對於戒律的尊重與遵守；所以，凡為佛子，不論在家，或者出家，一進佛門的第一件大事，便是受戒。否則，即使自稱信佛學佛，也是不為佛教之所承認的。換句話說，那是一個門外漢。

佛教的戒律，因為佛子身分的不同以及等級的差別，所以也分有如下的各種名稱：

甲、在家戒，共有四種：

一、三歸戒。

二、五戒。

三、八關戒齋。

四、菩薩戒。

乙、出家戒，共有五種：

一、沙彌及沙彌尼戒。

二、式叉摩尼戒。

三、比丘尼戒。

四、比丘戒。

五、菩薩戒。

在這裏，有三點要說明的。

有人以爲，三歸不是戒，五戒以上才是戒。其實，三歸也是戒，因爲戒是禁止的意思，三歸之後，也有三種禁止：

第一、歸依佛，盡形壽不歸依天魔外道。

第二、歸依法，盡形壽不歸依外道邪說。

第三、歸依僧，盡形壽不歸依外道徒衆。

所以，歸依三寶的本身，就含有一種戒的特質了。

其次，在家人的八關戒齋，卽是出家沙彌及沙彌尼所受十戒的上來九戒。由此關口通向出家之道，關閉死生之門，所以稱爲八關。另加中後不食，稱之爲齋，合起來，便是八關戒齋。

再說，菩薩戒，在中國的近世，通行梵網戒本，此一戒本，可以通於四聖六凡（地獄道不能受戒，但也有人以爲或可受戒）的一切衆生，所以也不分在家的或出家的。近年，臺灣地區傳受菩薩戒，僧俗分開，出家人受梵網戒，在家人受優婆塞戒經的六重二十八輕戒。其實，這是尙有討論餘地的；因爲

，優婆塞戒經中，明明告訴我們，六重二十八輕戒，乃是菩薩戒的根本，並非即是菩薩戒。

照理說，菩薩戒不論在家或出家，都是平等的。

不過，佛法雖講平等，乃是講性體上的平等——立足點上的平等，不是講事相上的平等——沒有老少，沒有尊卑，沒有前後的平等；佛說人皆可以成佛，因為人皆本具佛性，衆生不是諸佛，因其佛性未顯。故在佛教的戒律上，也是有等級和層次的，從三歸五戒，級級增加，層層上昇，以三歸為基礎，菩薩比丘為具足，受了三歸戒的人，自然不能達到菩薩比丘戒的戒行，卻沒有一個菩薩比丘是不受三歸戒的。以此可知，三歸僅是引導入門的方便，菩薩比丘才是進入佛門的最後身分。三世諸佛在人間成佛，也都現的比丘相，因此，凡是受了三歸戒的人，應該繼續發心，求受五戒，受了五戒的人，應該再進一步，求受菩薩戒，受了在家菩薩戒的人，如果發心出家，自是功德無量，倘若無法擺脫世緣，無法披剃出家者，也該受持八關戒齋，為生死的牢獄打開一條出離的道路，切不要以為信了佛，歸依了三寶，就是佛子身分的「所作已辦」了。

第二節　學戒

受戒，固然不能沒有受戒的儀式，或在師僧之前，發殷重懇切之心而感發戒體，納受戒體，或在佛菩薩形像前，禮拜懺悔，見到好相，如見光見華，見佛菩薩前來摩頂，而得受戒。但是，受戒者，只是一個佛子身分及其階段層次的開始，絕對不是其身分階段的完成，所以在受戒之後，必須學戒。

四宏誓願的「法門無量誓願學」，是什麼法門呢？無非是學佛所學，行佛所行，以期[illegible]的戒律，便是教人學佛所學，行佛所行，而至證佛所證的廣大法門。也許有人不解，戒之爲物，是在防非止惡，亦如社會的規約及國家的法律一樣；戒是禁止，禁止佛子不得作惡，但是佛教的戒條有限，最少的祇有三條，最多的比丘尼戒，也只三百四十八條，那裏能夠統攝一切法門呢？其實，佛教的戒律，禁止作惡，也禁止不作善。當作要作，稱爲作持，如果當作而不作，便是犯戒；不當作的不可作，稱爲止持，如果不當作而去作，便是犯戒。一般的人，對於佛戒的認識，只知有其消極一面的防非止惡，却未看到尚有積極一面的衆善奉行。故瑜伽菩薩戒本中的四重四十三輕，一共四十七條，除了四條根本戒外，其餘四十三條，竟可以三十二條攝入六度項下，十一條攝入四攝項下；也可以說，六度四攝，統攝了瑜伽菩薩戒本，前四重戒雖未分別攝入，但是輕戒皆由重戒的根本中開出；輕戒是重戒的分支，重戒是輕戒的根本。至於六度四攝，便是大乘菩薩的利他行善之門了；如再推廣，六度涵蓋萬行，萬行則可演化成爲無量法門了。至於瑜伽菩薩戒本，出於瑜伽師地論中。

五戒是佛戒之中最簡單的項目，但也是一切佛戒的根本，故稱五戒爲根本戒。無論是八戒十戒，比丘比丘尼戒，乃至菩薩戒，無有一種戒不是根據五戒引生的，也沒有不將五戒列爲重戒的。所以一切戒中，以五戒最重要，五戒學不好，一切戒都將無從著手，五戒持得清淨，其他的戒，也就容易持了。

看起來，殺、盜、婬、妄、酒的五條戒，是最普通最簡單的事，但要仔細研究了五戒的內容之後

，便知道並不如一般人所見到的那麼簡單和輕鬆的事了。弘一大師是近世的高僧，並以學律持律聞名，但他自驗，他非但不够比丘的資格，也不够沙彌的資格，甚至還不够一個五戒滿分的優婆塞的資格。我們試想，一位持律謹嚴的高僧，竟還不敢以滿分的五戒淨人自詡，降至一般而下的人們，誰還敢以五戒清淨自居呢？在此，必須明白，弘一大師的自驗，絕對不是因他破了根本大戒，而是說五戒的微細部分，無法顧得週全的意思。以此可見五戒的重要性及其嚴重性了，因爲五戒是衆戒的根本，衆戒多由五戒開出，衆戒稍有缺失，五戒卽非絕對的清淨了。這一點，希望受了戒的人，切實注意，不要心高意狂，以爲自己已是清淨佛子了。但是，受戒而不學戒，那就不會知道戒律的嚴正和神聖。

第三節　持　戒

不過，受戒和學戒的目的，是在持戒，如果受而不學，那是懈怠愚癡；如果學而不持，那是說食數寶。佛陀制戒，是要佛子去遵行踐履的，不是僅讓佛弟子們增長見聞，充實話柄，而去批評這個和尚犯戒，那個尼姑不規矩的。這也正是今日的佛門，最感痛心的事！佛門醜事，多半是由佛子傳播出來，而且添油加醋，愈傳愈不像話，你說我的醜事，我揭你的瘡疤，唯恐說得不狠，唯恐揭得不深，到最後，使人聽來，簡直就沒有一個是比較清淨的佛弟子了。這不但毀了佛子自身的名譽，也破了許多善信者的信心，尤其糟糕的，乃是損壞了三寶的尊嚴。

如果所有的佛弟子，人人都能學戒持戒，犯戒的人，固然少了，對於犯戒者的妄加批評，亂施攻

擊，也不會有了。因爲一個眞正持戒的人，他是不希望自己犯戒的，如果見他人犯戒，他只有向那個犯戒的人當面勸告，乃至慇勤三諫，經過三番勸諫，聽者固善，假若不聽，在此羯磨作法——僧團會議制度無法進行的情形下，只好內心爲他悲痛，否則的話，可在布薩誦戒之時，爲之擧罪，由大衆秉公處斷。絕不可以隨見隨說，見人便說，不分場合，不拘時間，也不管對方聽者的身分。要不然，他說他人犯戒，如果說的是眞話，他自己便犯了「說四衆過」戒，如果所說不實，更加犯了「妄語戒」，如果被說者是出家人，他則犯了「毀謗三寶戒」；這三條戒，都是菩薩的重戒，無論在家出家，都是犯的波羅夷罪。波羅夷罪是現在失去戒體，死後當墮地獄的大罪，若犯一條，墮地獄的時間是他化自在天壽十六千歲，相當於人間的九十二萬一千六百萬年。所以一個持戒謹嚴的人，絕不會輕易說他人犯戒，如果常常愛說他人犯戒的人，他自己首先就是一個常常犯戒的人。

在這裏，尙有一點，必須注意：前面說過，佛門的戒律是有層次階段的，所以在身分上說，也有嚴格的區別。在羯磨法中的規定，佛子犯戒，如不自行發露，（以其犯戒類別的輕重，或在一位、二位、三位清淨比丘前發露懺悔，或在大衆僧前發露懺悔。）見他犯戒的人，應該勸他發露懺悔，要是三諫不聽，便在大衆於羯磨之際，爲之擧罪，使得大衆以會議方式來處罰他。但是擧罪也有層次類別的限制：比丘可擧七衆過，比丘尼則除比丘外可擧六衆過；出家衆可擧在家衆之過，在家衆不得擧出家衆之過。絕對不可隨便擧他人之罪過，這不是佛制祖護比丘，而是因爲比丘可以研究一切戒律，可以教誡一切人，餘衆則不能。比丘尼不得研究比丘戒，怎會知道比丘犯了什麼戒？至於在家二衆，不

許聽誦大戒，怎會明白大律的內容，而來指責出家人犯了什麼戒？再說出家人有出家人的僧團規制，出家人犯戒，自有僧團的制裁，在家人豈得越階犯上，而來冒瀆舉罪？同時，一個未通大律，未能對於大律的開、遮、持、犯，有其通體認識的在家人，即使舉了出家人的罪，也是每舉不中的，所以出家人如果犯戒，在家衆不唯不得舉罪，即或諫勸的資格，也是成問題的。

第四節　以戒爲師

如果人人持戒，佛敎必然興盛。但是，提倡律制的尊嚴，在中國的佛敎社會中，殊爲困難。前面說到僧團的羯磨法，本來是對佛門弟子自清自檢的最好辦法，奈何中國的佛敎，一盤散沙；大叢林下有其清規的制裁，犯了重規，即予遣單；但因叢林各自爲政，一般的小廟，更是不受任何上級敎會的轄制，所以一處遣單，他處皆可掛單，一處犯了重規，也可到處再犯重規，故對犯戒的問題，也就不太重視了。同時叢林的遣單，往往出於少數執事僧的權力，也不是從大衆僧的羯磨法中產生的效果，故也難免沒有出於少數人的恩怨關係者。不像僧團制度的根本精神，僧團的決議，即代表十方大衆的決議，如果犯了重戒，僧團制裁之後，即等於接受了十方大衆僧的制裁，一處滅擯，即處處不許容身，因爲處處僧房，皆在僧團之中，一個理想的僧團，等於一個無限大的共和政府，但此共和政府，不必定有固定的元首和行政的首都，凡是依照戒律，羯磨作法之後，即可得到十方大衆僧的印可。佛滅度後，佛子以戒爲師，戒爲佛制，尊重戒律，即是尊重佛陀；凡爲佛子，自皆尊重戒律。所以只要一

犯根本大戒，勢必捨戒還俗，這是佛制的根本精神，但願我們能來恢復此一根本精神，否則的話，光是批評他人犯戒，犯戒的人也就越來越多了！

我們唯有以戒為師，才能自己持戒，並也能夠協助他人持戒與保護他人持戒。否則，多數的人不持戒，持戒的人反將失去了與律儀相應的環境，而被視為異類了！

第二章 戒律的傳承與弘揚

第一節 爲什麼要有戒律

有關戒律的概念，我們已在上一章講過了，有關戒律的脈絡，便是本章的主題。因爲，凡是一種學問及其所賦的使命，唯有從它的來龍去脈的過程中，可以看出它的精神，可以確定它的未來的展望。

俗話說：「鋼刀雖利，不斬無罪之人。」國家的法律，對於守法的公民，根本是不起作用的。但要維護守法者的安全和利益，又不得不有法律的設置，因爲社會之中及人類之間的害羣之馬，並非絕對的沒有。同時守法與犯法的善惡界線，也僅在於一念的相差，爲了警策大家，不要闖過這一十字路口的紅燈，所以要有法律；爲了保護大家，不因一念之差而造成千古之恨，所以要有法律。

佛教之有戒律，也是如此。佛陀成道以後的最初數年之中，根本沒有戒律，因爲初期的佛弟子們，都以好心出家，他們的根器也特別深厚，往往聽到佛陀的開示以後，即使僅是三言兩語的點化，便會立即證入聖位聖果。小乘初果斷邪婬，三果斷一切婬；初果耕地，蟲離四寸，至於偷盜和妄語，當然不會再有。所以佛時初期的僧團，用不著制定戒律來約束大家，大家也就本來清淨的。直到佛陀成

道以後的第五年，才有比丘由[illegible]犯了婬戒。佛教的戒律，也就從此陸續制定起來。這是爲了維護僧團的清淨莊嚴，也是爲了保護比丘們的戒體不失。

雖然，佛教的戒律很多，但皆不離五戒的基本原則，一切戒都由五戒中分支開出，一切戒的目的，也都爲了保護五戒的清淨。五戒是做人的根本道德，也是倫理的基本德目，五戒的究竟處，卻又是了生脫死的正因。我們學佛的宗旨，是在了生脫死，五戒而能持得絕對清淨，離開佛國的淨土，也就不遠了；因爲比丘戒是通向涅槃的橋樑，比丘戒卻又是由五戒昇華的境界。

戒的功能是在斷絕生死道中的業緣業因。如說：「欲知過去世，今世受的是，欲知未來世，今世作的是。」要是我們不造生死之因，即使不想離開生死，生死之中也不會找到我們的蹤跡了。

所以戒律的制定，不是佛陀對於佛弟子們的一種束縛，實是佛子的解脫道，也是僧團的防腐劑。佛子若無戒律作爲生活軌範的依準，了生脫死是不容易的；僧團如無戒律作爲統攝敎化的綱領，佛敎的狀態，不唯一盤散沙，也將烏煙瘴氣！

因此，佛在臨將入滅之時，示意後世的佛子，應當以戒爲師。正像一個國家，元首可以死，死了一個元首，再選第二第三乃至一百一千個元首。祇要國家的憲法存在，大家依法而行，這一國家的政制政體，也將不動不搖，並且達於永久。佛敎祇要戒律存在，佛敎的弟子及其僧團的本質，也必能夠與世長存了。

第二節　戒律的傳流

所謂「忠言逆耳，良藥苦口」。凡是一種約束性的規定，雖然多能使人按步向上，但是這一向上而至最上的境界，卽使人人嚮往，卻也未必眞的能使人人皆去拾級而上，因爲向上走去，固有一個可愛的境界正在等待人間的每一個人，然在未曾到達之先，首先必須付出登高攀爬的代價，這一代價是非常辛苦艱難的。再看一個滑雪的人，從高處向下，直溜急滑，該是多麼的輕鬆呀！所以登高向上，雖有美麗的遠景，卻要吃苦在先；下流滑落，雖有隕命的危險，當下畢竟是輕鬆的。

因此，當佛滅度之後，佛弟子中，就有一個愚癡的比丘跋難陀，感到非常高興。他說：「那個老頭子去得正好，他在世時，規定我們這樣必須作，那樣不准做。如今他去了，我們可以自由了。」（長阿含遊行經）這話傳到迦葉尊者的耳中，感到非常悲痛。他想：如果眞的如此，佛敎的精神及其救世的工作，豈不因了佛陀的入滅而隨著結束了嗎？同時，佛在入滅之際的最後說法，一開頭就說：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶；當知此則是汝大師。」（遺敎經）於是決心召集當時的大弟子們，編輯律藏。

那是釋迦世尊入滅以後的第一個結夏安居，也是在七葉窟舉行的第一次經律的結集；參加的人數，據說是整整的五百位，都是大阿羅漢。當阿難尊者誦完經藏之後，卽由優波離尊者誦出律藏，由大衆印證通過之後，最初的律部便告完成。但在那時的結集，似乎尙沒有作成文字的記錄，祇是統一由

口誦心記而已。

就這樣傳流下來，因為佛教散布的範圍擴大了，印度的種族和語言又是非常的複雜，同時最遺憾的是，當佛滅度後，由於部分的長老比丘，並沒有受到摩訶迦葉的邀請，所以也沒參加七葉窟的第一次結集；從此以後的佛教，雖在長老比丘們的領導之下，過着與佛在世時相差不多的僧團生活，但已經失去了領導的中心，未能產生一個統一的，如共和政府式的機構，而僅能各化一方各自為政。時間長了，由於地理環境的不同，由於彼此之間的隔閡，大家對於佛陀的教義，也就產生了若干不同的見解。這種不同的見解，便造成了部派分張的結果，那是佛滅之後一百年至三四百年間的事。佛滅百年後在吠舍離的第二次結集，就是部派分張顯明的開始。所以，對於戒律的傳流，也由於部派的分裂而成了部派的戒律，各部有各部自己所傳的戒律，至於初次結集的律藏，現在已無從見到它的本來面目，不過，現在所傳的各部律藏，無論南傳錫蘭巴利文系的善見律也好，北傳譯成藏文的有部律及漢文系的四部廣律也好，雖然各有若干小節的取捨與詳略的出入，但其根本精神及其根本原則，仍是大體一致的。所以律藏的存在是無可懷疑的事實，並且也被近世學者，公認為最能保留原始佛教眞面目的聖典之一。即使這些律部的分別出現，已是佛滅百年之後的事了。

據向來的傳說，律藏初次結集之後，即由迦葉尊者傳阿難尊者，再傳末田地、舍那波提、優婆崛多等五傳，在優婆崛多以下，有五位弟子，由於各自對於律藏內容的取捨不同，律藏便分成了五部：

一、曇無德部——四分律。

二、薩婆多部——十誦律。
三、迦葉遺部——解脫戒本經
四、彌沙塞部——五分律。
五、婆粗富羅部——（未傳）。

五部分派說，是根據大集經二十卷虛空目分、初聲聞品而來，但在該經之中，雖標五部，却是說了六部的名目，第六部是摩訶僧祇部。據傳說，這是佛陀預記的事，佛陀早就料到律藏的傳承會分派的，這在舍利弗問經中，也有類似預記的記載而分爲八派。但據史實的考覈，部派佛教的分張，在佛滅後百年至三百年期間，可謂盛極一時，由上座部與大衆部的根本派別之下，又各分出許多部派，一般的傳說大約分有十八部，本末合起計算，則有二十部之多。現在綜合南北傳所傳的資料，所謂十八部，未必眞有那十八部的全部史實，也未必僅有十八部，因爲部派之下又分部派，分了再分，到最後，有些部派的隸屬系統，現在竟已無從查明；比如北道派，就是這樣的例子。據大智度論六十三卷說，當時教團分爲五百部，這也未必是事實。然據近人的研究，部派佛教的名目，多到約有四十多種（見海潮音四十五卷一二月合刊）。照理說，每一個部派均有各自應誦的律本，但從事實上看，能有律本傳誦的却很少。有律本譯成漢文的，只有五個部派，現在且將之分系列表如下：

上座部——
- 根本有部——根本說一切有部律（印度西北境迦濕彌羅新薩婆多部）
- 有　部——十誦律（中印度摩偸羅薩婆多部）
- 化地部——五分律（彌沙塞部）
- 法藏部——四分律（曇無德部）
- 飲光部——解脫戒本經（迦葉遺部）

大衆部——摩訶僧祇律

因爲根本說一切有部律，同樣出於薩婆多部，所以有人說應是十誦律的別譯（如太虛大師），也有人說是新薩婆多部，唯其與十誦律同部而所傳時地不同，當無疑問；又因飲光部只譯出戒本而未譯出廣律，所以，雖有六部，在中國通稱爲四律。四律與五論齊名：毗尼母論、摩得勒迦論（此二論是宗本新薩婆多部律而解釋的）、善見論（這是解釋四分律的）、薩婆多論（這是解釋十誦律的）、明了論（這是上座部系犢子部下正量部的佛陀多羅阿那含法師，依據正量部律所造，它的本律中國未傳），合稱爲漢文律藏的四律五論。正因如此，在現行的世界佛教中，漢文系的律藏也是最豐富的一系。

從上表看出，上座部佔了絕大多數，大衆部僅僅一部律而已（僧祇律應屬大衆部），事實上這是非常可惜的事，大衆部的發展，雖然引出了大乘佛教，大衆部的典集——律與論，所傳的卻是太少了。

第三節　律部傳來中國的歷史

中國之有戒律，始於三國時代，曹魏嘉平二年（西紀二五〇年），由中天竺曇摩迦羅，在洛陽白馬寺譯出僧祇戒心及四分羯磨。

其餘律部譯出的時間如下：

一、十誦律——姚秦弘始六年至八年（西紀四〇四年至四〇六年），由鳩摩羅什法師譯出，共五十八卷，又由卑摩羅叉改為六十一卷。

二、四分律——姚秦弘始十二年至十五年（西紀四一〇年至四一三年），由佛陀耶舍共竺佛念譯出，共六十卷。

三、僧祇律——東晉義熙十四年（西紀四一八年），由佛陀跋陀羅共法顯譯出，共四十卷。

四、五分律——劉宋景平元年（西紀四二三年），由佛陀什共智勝譯出，共三十卷。

五、解脫戒本經——元魏時，由般若流支譯出，共一卷，其時約在西紀五三八至五四四年之間。

六、一切有部律——唐朝武則天久視元年至睿宗景雲二年（西紀七〇〇年至七一一年）之間，由義淨三藏譯出，共十八種，一百九十八卷。

以其譯出的地點及盛行的時間上說，十誦律雖是姚秦時在關中譯出，到六朝時則盛行於長江下游的地區；四分律的譯出地點也在關中（陝西），它的譯出時間比十誦律只遲了七年，但到隋朝才有人

弘揚，到了唐初才由道宣律師的大力弘揚，而成爲中國律宗的唯一法脈；僧祇律的譯出時間，比四分律晚了五年，它是在建康（南京）的道場寺譯成，六朝時在北方稍有弘揚；五分律比僧祇律又晚出了五年，它在建業（也是南京）龍光寺譯出之後，則殊少有人弘揚；解脫戒本經，比五分律晚出了一百多年，它的內容與十誦律戒本相同，故也無可爲說；有部律的譯出，比五分律遲了將近三百年，正好是在南山道宣律師（隋開皇十六年至唐高宗乾封二年——西紀五九六至六六七年）以後的四五十年之間，當時的律宗，正是四分的鼎盛時期，所以義淨三藏，雖然徧精有部，奈何孤掌難鳴。依照律的內容而言，有部律爲最多，也最豐富，可惜直到現在，還不曾有人繼起爲之弘揚過哩！

第四節　戒律在中國的弘揚

佛陀的教法是平均發展的，戒、定、慧的三無漏學，就是這一平均發展的基礎，也是這一平均發展的中心工作，如鼎三足，缺一不可。但在佛陀的弟子，即使是佛陀當時的弟子，對這平均發展的工作，就不能勝任了；所以諸大弟子，各有所長，各成第一。但是，戒律又是三學的基礎，不持戒，解脫道的嚮往，便成妄想；所以戒是任何一個弟子都要持的，不過研究的心得是有深淺的，故以優波離尊者爲持戒第一。

正因這一趨勢，到了中國，就有不學戒的比丘出現，並將學戒的比丘，特別立爲「律宗」的名目，這是中國佛教的不幸！

上面說過，中國之有戒律，早在三國時代，中國之有中國的比丘，也在三國時代。當時由於僧祇戒心及四分羯磨的譯出，即請梵僧，立羯磨法，傳授比丘戒。但因戒經大部分未到，故也無從弘揚，直到十誦律譯出後約五十年後的劉宋時代，才有人弘揚；在宋齊之際，也有人弘揚僧祇律；一到隋唐以後，由於四分律的勢力抬頭，而達於登峯造極之時，中國境內也就只有四分一部，獨樹其幟了。

四分律在中國的弘揚，是起於元魏孝文帝時的北臺法聰律師，以下有道覆、慧光；慧光的弟子有道雲、道暉；道暉的弟子有洪理、曇隱；道雲及道暉的弟子洪遵；與曇隱並稱的有道樂；道樂的弟子法上；法上的弟子法願。再有道雲的弟子有道洪；道洪之下有智首；智首之下道世、道宣、慧滿。這些大德，人人皆著有律疏或律鈔。到了道宣律師，四分律的弘揚，便到了登峯造極；道宣律師對於律書著述的成就，也已到了空前的階段。他以化教與制教，別攝一代時教，又以三教判攝化教：以性空（攝一切小乘法）、相空（攝一切淺教大乘）、唯識圓教（攝一切深教大乘），三教攝盡大小乘法；又於制教分爲三宗：實法宗（依薩婆多部明受——戒體爲色法）、假名宗（曇無德部依成實論明受——戒體爲非色非心）、圓教宗（宣律師自明受——戒體爲識藏熏種）。以道宣律師佛學大通家的資具，又以他唯識學的態度，精治四分律，融通大小乘，以爲四分律義，通於大乘佛法。因爲曾有這樣一位思想卓越，行持謹嚴，著述豐富的偉大律師，弘揚了四分律的精義，從此也就奠定了中國律統的基礎，那就是四分律的一脈相傳。但據靈芝元照律師的意見，道宣律師已是第九祖了，他們的系表如下：

法正(1)—法時(2)—法聰(3)—道覆(4)—慧光(5)—
- 道雲(6)—
  - 道洪(7)—智首(8)—
    - 道宣(9)
    - 道世
    - 慧滿
  - 洪遵—洪淵—法勵
- 道暉—
  - 洪理
  - 曇隱

道樂—法上—法願

這一表系，是根據近人續明法師「戒學述要」（一八五至一八七頁）的資料所列，但他們的系統，未必就是如此的呆板，比如唐高僧傳卷二十七惠光傳中，將洪理與道雲、道暉並稱：「雲公頭，暉公尾，洪理中間著」；又於同卷曇隱傳中稱曇隱：「遂爲惠光部之大弟子也」；又說到洪理著鈔兩卷：「後爲智首開散詞義，雅張綱目，合成四卷。」這些都是他們在系統上錯綜複雜的關係。道樂的名字，見於曇隱傳的附錄，只說：「時有持律沙門道樂者，行解相兼，物望同美。」又說：「故鄴中語曰：『律宗明略，唯有隱樂』。」至於道樂是出自何人門下，僧傳未有明載。上面列表，僅是大概而已。

四分律，在道宣律師的同時，共有三派，那就是：

一、南山道宣。

二、相部法勵。

三、東塔懷素。

法勵律師，出於洪淵的門下，道宣曾求學於法勵的門下，懷素則曾求學於法勵及道宣的門下，但因他們的見解不同，所以分爲三派。他們主要不同處是根據問題：

道宣依於大乘的唯識。

法勵依於小乘的成實。

懷素依於小乘的俱舍。

他們三派，各有很多的弟子，也各有很多的著述，但以南山一宗最極殊勝，尤其南山律，通於大小乘，特別受到大乘根器的中國人所歡迎，所以歷久不衰，降至南宋，才算告一段落。

道宣律師有名的弟子，有：大慈、文綱、名恪、周秀、靈崿、融濟，及新羅的智仁等。弘景、道岸、懷素，也是道宣的受戒弟子。

文綱的弟子有道岸、淮南等。

道岸的弟子有行超、玄儼等。

但在律統的系列上，是以周秀爲南山的第二祖，他們的系統是這樣的：

周秀以下有道恆—省躬—慧正—文暢—元表—守言—元解—法榮—處恆—擇悟—允堪—擇其—元照—智交（或立道標）—准一—法政—法久—妙蓮—行居等，共爲二十一祖。再往以下，就入元朝，律宗衰廢，傳承不明了。

這是南山律宗的一脈相傳，到元解之後，卽入宋代；到元照之際，已是南宋時期了。自道宣以下，解南山律者，共有六十餘家，撰述達數千卷之多，其中以錢塘靈芝寺的元照律師，最爲大盛。但是南山一宗傳到靈芝元照時，又分成兩派了：

一、錢塘昭慶寺的允堪。

二、錢塘靈芝寺的元照。

這兩派，以靈芝的影響最大。

到了元代，中國的佛敎，已經到了强弩之末的時期，律宗更是寂寞得可憐了；通四分律的，可記者僅是京城大普慶寺的法聞而已。同時由於南宋以後的禪宗，曾經一度盛行，故對唐宋之間的諸家律學撰述，既然無人問津，也就散失殆盡。

到了明朝末葉，弘律的大德，又相繼而起，比如蓮池、蕅益、弘贊、元賢等，均有律學的著述存世；約與蓮池大師同時的，另有如馨古心律師，專弘戒法，如馨的門下有性相、永海、寂光、澄芳、性祇等；在寂光（三昧）律師以下，著名的弟子有香雪及見月（讀體）二人。

但自香雪及見月之後，清朝二百幾十年，律宗的門庭，除了徒有其表的傳戒繞疤，跪拜起立等形

式之外，已經沒有眞正弘律的人了！晚近則有弘一、慈舟兩位大師弘律而已！（娩疤是晚近中國佛教的陋習，與受戒根本沒有關係，請注意！）

事實上，自南宋之後，由於律書的散失不見，明末諸大德雖想弘律，仍是績接不上古德的典型或氣運，更加說不上媲美於唐宋的成就了。說來，我們是很幸運的，因爲，以前散失的律書，日本多還保存着哩！今後，當有一番新的弘律的氣象出現了，但願眞能出現這一弘律氣象。

第五節　弘揚戒律的困難

弘揚戒律，我們雖希望它能够出現新的氣象，然從歷史上看，却是不太樂觀的；因爲，一部中國佛教史，關於弘揚戒律的記載，在比例上的分量是那樣的輕。

我們檢討一下，戒律既爲佛法的根本，爲什麼在中國的佛教圈中，對它不感興趣？本來，戒律之在佛教，亦如法律之在國家，一個國家，如果廢棄法律的效用，這一國家的社會，將會發生不堪想像的恐怖與黑暗；佛教如無戒律的維繫，佛子的墮落與僧團的腐敗，也是意料中事。中國佛教雖不如律而行，仍能延績至今者，因爲佛教的經論之中，處處都有戒律的强調，比如大智度論、瑜伽師地論、大涅槃經、華嚴經、法華經、楞嚴經、遺教經等等。所以中國佛教雖不嚴於律制的遵守，但却沒有違背戒律的重要原則，這是値得慶幸的事。但也正因中國佛教未能確切的如律而行，所以中國佛教的狀態，也在每下愈況之中。本來，佛教的根本精神是依法不依人的，只要依照律制而行，佛法自可歷久

常新。然在中國的佛教，歷代以來，往往是依人不依法的，如能出現幾位大祖師，大家都向祖師看齊，以祖師作爲佛教的中心，向祖師團結，佛教便興；如果數十年乃至數百年間，沒有一個祖師出現，佛教也就跟著衰微下去！佛教本以佛法爲中心，中國的佛教，却以祖師爲重心，所以佛教史上的局面，總是起落盛衰不定，無法求得永久的平穩。

我們如要挽救這一缺失，唯有從建立戒律制度上著手，但是中國佛教的環境及其背景，對於弘揚戒律，却有太多的困難，過去如此，今後還是如此。現在分析如下：

（一）律本太多，綜合不易：傳來中國的戒律，共有四律五論之多，其中各部廣律的制戒因緣以及戒相條文，相差不了多少，但其律論對於條文的解釋，各彰本部的宗義，互異的就多了；有的要求很嚴，有的要求頗輕，如果逐部看了之後，即使自以爲是，也無法肯定已經是到什麼程度。因此，南山道宣律師，沒有見過新譯有部的律文，他的好多觀點是相左於新譯有部律的。有部律雖後出，但以義淨三藏留學印度二十多年，徧考當時的印度律制，並作寄歸傳以用說明，他的觀點可能要比南山較爲正確，唯其如今若以有部而謗南山，又覺得尚有未可。再如明末清初的蕅益、見月諸師，因其未能徧覆南山以下的唐宋律著，雖然宗依南山，仍然未能盡合南山的觀點。今人如要治律弘律，首先必須衝破此一難關。

（二）戒相繁複，不易明記：大家知道，佛法之中，以唯識宗的名相最多，最難一一明記，殊不知律宗也有如此的困難存在。大家只知道戒律最少的是五條——五戒，最多的是三百四十八條——比

丘尼戒。但此僅是條文而已，正像一個僅僅熟背憲法條文的人，並不卽能成爲憲法學專家。因爲差不多在每一條的戒相之中，都有開、遮、持、犯的分別；同時，開、遮、持、犯，各各亦皆有輕重等級；同樣犯一條戒，由於動機、方法、結果等的不同，犯罪的輕重，及懺罪的方式，也隨著不同。戒律的條文固然是戒，凡不在條文中而仍違反了佛法原則的，也都算是犯戒。犯的是什麼戒？應當怎麼辦？這些都該瞭如指掌，始得稱爲通曉戒律。尤其是一個比丘，不以知曉比丘戒的犯相輕重及懺悔方式就算了事，還應通曉大小乘的一切戒律，才算是明白戒律。所以研究戒律，首先必須付出耐心和苦心，從枯燥的戒相名目之中，培養出持戒的精神與弘戒的悲願來。

（三）學戒弘戒，必須持戒：一個學戒弘戒的人，雖然不必事事如律而行，最少該是個戒律的忠實信徒，他雖未必持律謹嚴，至少是個嚮往著如律而行的人。否則他的弘律事業，也就難收到理想的效果了。

學禪的可以不拘小節，學律的事事都得謹愼。學教講經的法師，可以大座說法，可以廣收徒衆，可以名利雙收；持戒弘戒的律師，沒有大規模的僧團，講戒不必登大座，或有大叢林下，却又未必歡迎你去講戒，學戒持戒的人，絕對不敢濫收徒衆，否則卽是犯戒。因此，若要立志弘戒，必須先要準備甘於寂寞。當然，如能弘戒成功，影響所及，風吹草偃之時，這些問題，也就不成問題了。但是身爲一個弘戒的人，他的生活必定要比一般比丘更爲刻苦，他的實身用物，不敢過好，也不敢過多，否則便是犯戒。是以，如想發心弘戒，首先要有不怕吃苦的精神。

（四）中國環境，不崇律制：因爲中國的佛教，尤其是南宋以來，根本喪失了崇尚律制的習慣，所以我們要在這不崇尚律制的環境下去弘揚戒律將會有很大的障礙，因爲多數人不崇尚律制，也就討厭崇尚律制的人，唯恐會以律制的理由去約束他們或抨擊他們，使得他們無法安心。我曾聽人說過，因爲弘一大師弘律，所以很多地方就不太歡迎他，甚至有人把他看成怪物。其實，大家都是怪物而不自知，反把非怪物者當成了怪物。試問出家的比丘，不過比丘的生活，不以爲怪，反將一個過比丘生活的比丘，看成怪物，豈不怪得出奇！但是，無論如何說法，在此不崇尚律制的環境中，固有弘揚戒律的自由，也有反對弘揚戒律的自由！不便明謗，却不能取消他人不予合作的自由！是故明末的藕益弘戒，數講數停，最多的聽衆，也不出十餘人；近代的弘一弘戒，起初數度不如願，後來卽以「不立名目，不收經費，不集多衆，不定地址」爲其弘律的方案。

（五）律文刻板，時代變更：戒律的條文是死的，社會的演變是活的。要以死板板的條文，硬生生地加在每一時代的每一個佛弟子頭上，實在是一件困難的事，也是一件不合理的事。但在佛陀入滅之後，迦葉尊者曾經提出這樣的原則：「佛所已制，不許廢棄，佛所未制，不得再制。」因此，歷代的許多大德，都不敢賦戒律予靈活適應的生命，而以印度人的觀念來規範中國人，以隋唐時代的觀念來規範現代人，寧可讓戒律廢棄一邊，也不願使其作時代潮流的適應。所以很多人以爲持戒乃是迂腐落伍的行爲。事實上，如果眞的全部遵照條文而行，確也有一些問題。因爲五分律卷二十二中有如此的說明：「佛言：雖是我所制，餘方不以爲淸淨者，皆不應用；雖非我所制，餘方必應行者，皆不得

不行。」可知佛的戒律，並不刻板，只要不違背律制的原則，即可隨方應用，自也可以隨著時代而導流而應用，唯其如何隨方隨時應用者，必須熟習戒律之後，方可靈活圓融，方可不違律制的原則；若代有新舊，律制的精神則是歷久而常新的，不能泥古不化，更不能因噎廢食。但此却是弘揚戒律的一大暗礁！

以上五點，都是戒律不弘的主要因素，可是我們不能因了困難，因了障礙，便將弘揚戒律的任務停頓下來。有了困難，便應找出困難的原因所在，既然找出了困難的原因所在，就該設法解決，當克服的克服，當疏導的疏導，以期羣策羣力，弘揚戒律。

第六節　培養學律的風氣

要想今後的中國佛教，有穩定性，有組織體，有團結力，必須積極於律制的推行；要想中國的僧團，有統一性，有制裁權，有活動力，必須推行律制的教育；要想佛教徒們，層層相因，彼此節制，保持身心的清淨，達於離欲之境，必須教育大家，使得人人受戒學戒並且持戒。

弘揚戒律的工作，立基於大家的受戒學戒與持戒之上。不先受戒，則不能學戒；若不學戒持戒，也就無戒可弘。所以佛制規定，新出家的比丘，最初五夏，必先依止學律；若不能够知解戒律的持犯輕重，便不得離師，便不許爲人之師。

目前，要想學律，困難還是很多的，除了沒有理想的道場供人學習，也沒有充分的律書供人閱讀

，有許多的律疏律鈔，多在卍字續藏之中，因爲國內沒有翻印卍字續藏，也未能使那些律書單印流通，要想借閱也是不太容易辦到。（案：卍續藏，已於一九七一年臺港佛界合作翻印完畢）

根據弘一大師的意見，認爲能將他所編的四分比丘戒本戒相表記，及道宣律師的四分律含注戒本與四分律刪補隨機羯磨，一共三部書研究完畢，便可了知一個律學的大綱。但那僅僅是四分律而已，其他各部，仍然無從了解。

因此，我總覺得，我們還缺少一部戒律學的入門書籍，所謂入門書籍，那該是一般性的，通俗性的，同時也應該是時代性的與實用性的；這是我寫本書的動機。可惜，我的才淺力絀，尤其我也不是能將戒律精神從我的生活中全部表達出來的人，寫來總是力不從心；何況我所讀的律典，也是極其有限。所以，本書雖然名爲「戒律學綱要」，實則，僅是我在兩年多中學習戒律的一點心得而已。

第二篇

信佛學佛的開始

歸依三寶

第一章　三寶及歸依

第一節　爲何要歸依三寶

我們相信，在所有的佛教徒中，大部分是沒有歸依過的；因爲，歸依了三寶的人，固然會燒香拜佛，但會燒香拜佛的人，則未必已曾受過三歸的儀式。雖然未曾歸依三寶，他們却依然自稱是佛教的信徒，我們自也不必否認他們的信仰。

所以，有人主張：信佛只要心誠，何必一定要歸依？這種觀念，粗聽似有道理，實則不合要求。比如學生求學，首先要辦註册的手續，否則的話，校中不會有其學籍，即使勉强旁聽，也不會得到學歷的文憑。一個正常情況下的學生，必定是按照學年學程，而逐級晉升的，從小學經中學而至大學，最初進小學，要先註册，進中學與大學，除了註册，還得擧行考試，看其是否有此求學的能力，但是不進小學便想取得大學文憑，乃至取得博士的學位，那是不可能的。因此，如要信佛，應從歸依三寶著手，歸依三寶雖爲進入佛門的第一步，但如不走第一步，豈能走出第二第三步來？要走第二第三步，必定先從第一步開始。佛弟子的等第，是以所受戒別的層次而定，歸依三寶，是最先的基層；往上還有五戒、八戒、十戒、比丘比丘尼戒、菩薩戒，一切戒皆以歸依三寶爲根本。歸依三寶既是入佛信

佛的第一步，佛教不捨一切衆生，故對請求歸依者的尺度，放得特別寬大：六道衆生，除了地獄之中的受苦太大太多，無暇歸依三寶之外，其餘的不論人、天、神、鬼、畜，只要發心歸依，佛教無不接受，這也正像凡是學齡已屆的兒童，不論貧富貴賤，智愚俊醜，不假入學的甄別，一律可以進入國民小學就讀。如要再進一步，就要講求資質的檢擇了。

還有人以爲自己已有看經的能力，自己可以直接向佛經之中，探求他們的成佛之道，所以不必歸依，同樣可以得到學佛的受用。這在理上說，似乎可以通融，但從事相的規制上說，那就錯誤了。佛經是由佛陀所說（也有是出於佛的弟子們所說），再由佛的出家弟子們結集成編，傳之後世；如說只知佛經而忽略了說法的佛寶，以及流傳法寶的僧寶，充其量，只是歸依了法寶，這是忘恩的行爲！佛教雖以法寶爲主，解脫之道，皆由法寶之中流出，但是法寶之產生，必須佛寶與僧寶爲之完成，所以三寶是不能分開的。

如果講到制度或規式，信佛而不歸依三寶，等同一個愛好中國風土文物的外國人，跑到中國居住下來，並不申請變更其原有國籍的登記，便自稱爲他是中國的國民，他或可能受到中國人的歡迎，但他終究不是中國人，他可以盡其中國國民的義務，但終不能享受中國國民的權益。同樣的，一個不受歸依而又自稱是佛教徒的人，他雖或可得到一些佛法的好處，但終不能獲得身分上的印證。這不是多餘的執著，乃是必需的手續。故在佛經中說，世人雖然行善，終不能破壞先世的惡業，若能受了三歸依戒，便能破壞先世的惡業。

受歸依，既是形式上的問題，更是心性上的問題。受歸依時，不僅口中念著，身體拜著，心裏還得想著。主要還是在於心的領受——納受三歸戒體，戒體須由已先受了歸戒的人，師師相傳，這是法統的一脈相承，在凡夫而言，不能無師自證，所以三歸依，不得在佛菩薩像前自誓自受。由此可知，求受三歸依的莊嚴性和重要性了。

如說，不受三歸依，便想成爲一個正信的佛教徒，那是不可能的事；如果只信佛法，而不禮僧寶，他根本先就違背了佛法。佛法之中，三寶不能分家，强予三寶分家，他便破壞了佛法，一個違背佛法而又破壞佛法的人，仍能得到學佛的善果，那是永遠不會有的事。否則，既然信奉三寶，何不歸依三寶呢？

另有些人，尚未信佛，但對佛教頗有好感，他們却不願意馬上歸依三寶，他們唯恐歸依之後，會受到約束，或者歸依之後會無法擺脫，所以他們存着觀望的態度，他們把歸依的意義，看同男女之間的婚姻一樣，未到有了相當的認識之時，不敢貿然婚嫁，否則，如果彼此的性格不合，興趣不投，難免造成終身的痛苦！其實，歸依三寶，與男女間的婚姻問題，完全是兩種性質的兩回事。比如，我們要學任何一種技藝，無不需要投師請益，如其不然，便難成爲第一流的專家。投師的好處，是在承受老師的所學與所長，老師也是承受於老師的老師，甚至累積數百千年的經驗於老師之身，我們投師學習，也就繼承了數百千年的寶貴經驗。但是學了一種技藝之後，我們未嘗不可學而不用，卽使在學習期間，感到與自已的興趣相左，也未嘗不可立卽輟學；學成之後固可不妨追隨老師以至終身，但也何

嘗不能離開老師而獨立門戶？至於歸依三寶，也與投師學藝相似，要想多懂一些佛法，應從歸依三寶著手，如果僅僅觀望，終究是站在門外，想在門外多懂一些佛理，那是打妄想。佛門不是牢籠，而是解脫大道，歸依之後，如會受到約束，佛門也就不能稱爲解脫之道了。佛教固然希望人人歸依三寶，並自歸依開始，一直走向成佛之境，但如由於根機的差別，不能接受佛法的勝義，不能如法遵行者，歸依之後，是許可去信其他宗教，或者不再信任何宗教；而難得的是出離佛門之後，佛教的慈悲之門，仍然永遠開著，隨時歡迎浪子的回頭。

因此，我要奉勸一切的世人，都來歸依三寶，無論你已信了佛教，或者準備來信佛教，或者站在佛教的門外觀望，乃至你已是一個其他宗教的信徒。不妨請你暫時放下你的成見或原有的信仰，試著來歸依三寶，你將必能得到實益，並也不會失去你的自由。如眞的歸依三寶之後，除非有魔障遮心，否則是不會退出三寶之門。

第二節　什麽是歸依三寶

歸依兩字，從字面上解釋，歸是回轉，或是歸投，依是依靠，或是信賴，凡是回轉依靠，或歸投信賴的行爲，都可稱爲歸依，所以歸依兩字，也不是佛教之所專用。

小孩子，歸投向他母親的懷抱，依靠母親信賴母親，所以能有安全之感，這一安全感的產生，便是出於歸依的力量。因此，凡是由於歸投信賴而能產生安全感的行爲，均可稱之爲歸依。

準此而言，兒女信賴父母，學生信賴老師，企業家信賴預算，下屬信賴長官，宿命論者信賴命運，乃至獨夫信賴武力，政客信賴謀略，貪夫信賴財產等等，皆有著或多或少的歸依的成分。換句話說：凡是由信仰而能產生力量的事理，均可列入歸依之羣。是以信仰佛教，固可稱爲歸依，信仰其他的宗教，乃至是妖神鬼怪的信仰、崇拜、奉祀，都可稱爲歸依了。

不過，講到歸依的眞義，凡是不究竟不著實不可靠的信賴與信仰，均不得稱爲眞歸依。比如有了大水災，人可攀上樹巔，爬上屋頂，走上小丘，但是水勢大了，風浪急了，水位漲了，樹會倒，屋會塌，小丘會淹沒，所以，在這樣的情況與環境下，如果附近有一座高山，大家是否應該登上高山呢？相信除非他是白癡，否則絕不會放棄此一求生的機會。因爲高山所能產生的安全效果，遠非樹木、屋頂與小丘所能相比呀！

那麼，凡是能夠認清世事無常的人，能夠明白一切世相皆由對待相因而成的人，他就能夠了解：父母、老師、預算、長官、命運，乃至武力、謀略、財產等等，雖可產生暫時的安全效果，但終不能絕對可靠與永久可靠；父母會死，老師的知識會落伍，預算會超額，長官會調動，命運靠不住，至於武力、謀略與財產，更是如幻如煙了。今日的南面之王，可能就是明日的階下之囚；今日的百萬富翁，可能也是明日的陋巷之丐。

至於信仰其他的宗教，可以生天，但却未必由於信仰而決定生天。比如基督教，信者可能得救，但也未必得救，上帝不寵愛的，任你信的如何懇切，也不會成爲天國的選民。再說，在佛教的層次上

看，佛敎以外的一切宗敎，卽使是最高級的宗敎，他們的最高理想，總不會超出生天的範圍。但是，天在佛敎之中，卽使生到最上最高的天界，仍在生死輪迴之中。天上的壽命雖較人間爲長，但亦有其限度，天福享盡，死後還墮，故其終非可靠的歸依之處。唯有歸依佛敎，才能使人漸漸地走上離苦得樂的究竟解脫之道。佛敎的總體，便是佛法僧三寶。

實際上，歸依的傾向，固應先由歸依身外的三寶開始，歸投三寶，依賴三寶的啓發與指引，走向大涅槃城的大解脫道。但當走進了涅槃（解脫）之城，自身的當下，也就是理體的三寶了。一切衆生皆有佛性，由於業障的迷惑，所以不見佛性，我們歸依三寶的目的，正是在於尋求佛性的顯現。我們本來與佛一樣，本來就與三寶同在，只緣迷失本性，流浪生死道中，不知回家之路，所以名爲衆生！我們若能卽日開始，回歸投向三寶的懷抱，實卽浪子回頭，步返原來的老家而已。

因此，唯有走向回家的道路，才能算是眞正的歸依。只可供人暫時歇脚的處所，絕對不足我人去死心塌地的歸依，否則便像騎着泥牛過河，剛下水時，或可有些安全的錯覺，一經下水，泥牛自身難保，豈能供人作爲渡河的工具呢？

什麼叫做三寶？佛法僧，何得稱之爲寶？這是很要緊的。一個人要想信佛，必須先來歸依三寶，但在歸依之前，又必須先要了解三寶的大意，否則，莫名其妙地歸依，便不得稱爲眞正的歸依。正像我們投考大學而在大學之中求學，如果不知那所大學的名稱是什麼，那便成爲笑話。但是，我們不用諱言，今日的三寶弟子之中，接受歸依之時，未必已經明白了三寶的大意，歸依師們也未必開示過三

寶的大意。說起來，這是可恥的！

三寶就是佛法僧，因爲在佛法僧中，能够產生無量的功德，發揮無盡的妙用，並且取之不竭，用之不盡，無極無限，無邊無際。世間以金銀珠寶的價值高，功用大，所以稱之爲寶；佛法與僧的功德妙用，乃是通於世出世間的，所以更可稱之爲寶了。由於三寶的化導，可以使人平安地在人間生活，更可使人在人間離苦得樂。所以三寶是寶，並且是超出於衆寶之上的衆寶之寶。

三寶的種類，古來有很多種的分別法，從大體上說，不外由於事相和理體的不同。現且分爲兩大類：

一、從事相上說，有住持三寶與化相三寶。

二、從理體上說，有一體三寶與理體三寶。

未解釋三寶的種類之先，首應知道三寶的含意：佛是覺者，自覺、覺他、覺滿；法是法則，有軌範使人理解與任持自性不失之能；僧是和合衆，於事於理和合相處。

所謂住持三寶：㈠凡用玉琢、石刻、金鑄、銅澆、泥塑、木雕、油漆、墨畫、絹綉、紙繪的佛像，便是佛寶；㈡凡是三藏經典，或古今大德的佛教著述，便是法寶；㈢凡是剃頭染衣的比丘比丘尼，便是僧寶。因爲佛陀入滅之後的佛教，端靠這一類的三寶，爲之延續佛法的慧命，保持佛教的精神，傳布佛教的教義，所以稱爲住持三寶。

所謂化相三寶：㈠釋迦牟尼在印度成道而至入滅的階段中，釋迦便是佛寶；㈡佛陀當時向弟子們

所說的種種教示，如四聖諦、八正道、十二因緣等等的道理，便是法寶；㈢當時隨佛出家的凡聖弟子，便是僧寶。這是唯有佛陀住世應化之際才有的相狀，所以稱爲化相三寶。

所謂一體三寶：即是佛法僧三寶之中，各各皆具三寶的功德：㈠佛有覺照之能，所以是佛寶；佛能說法，於法自在，故有軌持之能，所以是法寶；佛無違諍之過，所以是僧寶。㈡法的本體，具有能生諸佛之性，所以是佛寶；法的本身，就有軌持的功能，所以是法寶；法法平等，互不相妨，所以是僧寶。㈢僧有觀照之智者，爲佛寶；僧有軌持之用者，是法寶；僧爲和合之體者，是僧寶。

所謂理體三寶：是說一切衆生，各各本具之三寶，這有兩類：㈠從修證上說，凡夫皆以「惑、業、苦」而流轉生死，若能翻迷成悟，惑即成爲般若，業即成爲解脫，苦即成爲法身；般若爲佛寶，解脫爲法寶，法身爲僧寶；㈡從理體（眞如）上說，能觀之理爲佛寶，所觀之事爲法寶，事理一如爲僧寶。

其實，三寶雖分四類，只有兩種性質；不出事理的兩面。事相的三寶，是現實的，所以也是比較易懂的。理體的三寶，是抽象的，所以不太容易懂得，除非已經開悟，已經證得了自性眞如，否則總是感到陌生的，但此却是我人的究竟歸依處。爲使讀者更易了解起見，抄錄一段印順法師對此的解釋如下，以供參考：

「論究到眞實的皈依處，是三寶的眞實功德，這在古來，又有好多分別，現在略說二類。一、佛的無漏功德是佛寶：依聲聞來說，是五分法身（聖嚴案：戒、定、慧、解脫、解脫知見，爲佛的五分

法身）；依大乘說，是無上（四智）菩提所攝的一切無漏功德。正法或涅槃是法寶。有學無學的無漏功德是僧寶：依聲聞乘說，即是四雙八輩（聖嚴案：小乘的四向四果，合稱為四雙八輩）的無漏功德；依大乘說，是菩薩，攝得聲聞，辟支佛的無漏功德。二、大乘教所說：究竟圓滿所顯的最清淨法界（攝得體相業用），是佛寶。少分顯現清淨法界的，是僧寶，徧十法界而不增不減，無二無別的法界（或名眞如、實相等），是法寶。平常所說的一體三寶，理體三寶，常住三寶，都不過此一意義的不同解說。」（「成佛之道」二九頁）

我們看了這段文字，如果沒有一點佛學的基礎，還是不懂的；不過我們終究還是凡夫，能夠理解理體三寶的，當然很好，如果不能理解，那麼只信事相的三寶，信到某一階段之後，理體三寶也就自然顯現了，正像我們尚未到過太空旅行之前，對於太空的景象，任便太空人如何作詳細的報告，我們所知，總是隔閡，乃至失眞的，唯有親至太空旅行一番，才能明明白白。所以，我們凡夫能信仰住持三寶，已經夠了。但是，我們應該明白：沒有住持三寶，無以顯現理體三寶，沒有理體三寶，住持三寶也無以安立；住持三寶是理體三寶的大用，理體三寶是住持三寶的全體。信仰佛教，應從信仰住持三寶開始，信仰住持三寶的目的，乃在追求理體三寶的顯現（發明）。今有在家的佛弟子，自己未證理體三寶，便以只信理體三寶為理由，而不敬住持三寶的，那是本末倒置，求升反墮的行為了！

我們凡夫所能見到的，只有事相的三寶，事相中的化相三寶，祇在佛陀住世時才有，佛滅之後，僅有住持三寶。然在三寶之中，雖以佛為最尊最貴，法為最高最勝，却以僧的地位最重最要。佛陀入

滅之後，佛教的道場，要由僧寶來住持，佛教的經典，要由僧寶來保存，佛教的文化，要由僧寶來傳播，佛教的信徒，要由僧寶來接引。因此，佛陀在世時，佛教以佛爲軸心，佛陀入滅後，佛教則以僧寶爲重心，所以今世而言信仰佛教，應以僧寶爲歸依；恭敬三寶，也應以僧寶爲著眼。僧人之中，固有龍蛇混雜，我人歸依，不妨擇善而從，但於恭敬供養之心，則應一律平等。佛經中說，雖是破戒比丘，仍足爲人天之師，所以不得分別高低，更不得妄加批評。

至於歸依三寶，前面說過，乃是信佛學佛的根基，但在踏上根基，走進佛門之後，並不能拋棄了根基，而是由此根基之上，逐漸升高，逐漸擴大。級級升高，層層擴大，三歸依，便是此一道業建築的磐石，所以，歸依三寶的種類，共有五等：

一、翻邪三歸——最初進入佛門。

二、五戒三歸——信佛之後加受五戒。

三、八戒三歸——六齋日受持八關戒齋。

四、十戒三歸——沙彌（尼）受十戒。

五、具足戒三歸——比丘（尼）稟受大戒。

因爲，凡是受戒，必有三歸。最初入佛，固須三歸；加受五戒、八戒、十戒，皆以三歸爲得戒而納受戒體，式叉摩那戒，比丘比丘尼戒，雖以羯磨法受戒，但在受戒之中，沒有不行三歸依的。另有受大乘菩薩戒者，在懺悔與發願之前，也必先受三歸。因此，雖說三歸不是戒，却是一切戒之根本（

其實三歸之中含有戒義）。

三歸依不但是一切戒的根本，也是佛教徒日常修持中的根本，寺院中的朝暮課誦，皆有三歸，一切佛事的終結，也都應以三歸為宗本。故在小乘佛教的地區，他們把三歸看得特別重要，以唱三歸作為行持，也以唱三歸為人祝願。

第二章　歸依三寶的方法與利益

第一節　如何歸依三寶

我們既已明白了歸依三寶的概念之後，就應該來歸依三寶了。

至於歸依三寶的儀節，在佛陀的當世，因爲受歸者的根器厚，所以也用不著什麼儀節。比如釋迦世尊的第一個三歸弟子，耶輸伽的父親，在佛前如此說：「我今歸依佛，歸依法，歸依僧，唯願世尊聽爲優婆塞。」這樣一說，便算受了三歸依。

照實際而言，佛在未度五比丘之前，世上還沒有比丘僧寶，佛爲兩個商人及龍王授歸依，即唱三歸，要他們歸依未來僧。可知三寶是一體，歸依佛歸依法而不歸依僧，便不成其爲歸依。

歸依三寶的詞句，實在是很簡單的，但在歸依之前最好先能念熟，向來受歸依的人，都是在歸依之時，由歸依師念一句跟一句，有的人由於歸依師口齒不清或由於自己心情緊張，歸依之後竟還不知道歸依詞的內容是什麼，按理說，那樣的歸依是不成其爲歸依的。

歸依詞共爲三歸三結，現在照抄如下：

我某甲（法名或本名均可），盡形壽歸依佛。盡形壽歸依法。盡形壽歸依僧。（說三遍之後）歸

依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟。（也說三遍）

前面三歸說三遍，便是三歸依戒的正授，後面的則為三歸的三結。歸依的緊要關頭，便在三說三歸的正授之時，納受三歸依的無作戒體，也就在此正授之際。最好能於正授三歸之時，作一種觀想：說第一遍三歸依文的時候，由於自己的發心功德，感得十方大地震動，並有功德之雲，從十方地面冉冉上升；說第二遍三歸依文的時候，十方湧起的功德之雲，徐徐滙集於自己的頭頂上空，結成華蓋之狀；說第三遍歸依文的時候，此一雲集的華蓋，卽成漏斗之狀，緩緩下注於自己的頂門之內，遍滿於全身，並由身內擴展出去，使自己的身心，隨著功德雲的擴展彌蓋，而充塞於十方世界——到此為止，自己納受了三歸的戒體，自己的身心，也跟戒體的功德一樣，與宇宙同等體量了。試想，如此的歸依，該是何等的神聖和莊嚴啊！

如果不能作如此的觀想，最低限度，也得將歸依詞聽得明明白白，說得清清楚楚，這是絕對不能馬虎的，所以弘一大師曾經說過一段非常懇切的話，現在抄錄如下：

「無論出家在家之人，若受三皈時，最重要點有二：第一、要注意皈依三寶是何意義。第二、當受三皈時，師父所說應當十分明白，或師父所講的話，全是文言不能了解，如是決不能得三皈；或隔離太遠，聽不明白，亦不得三皈；或雖能聽到大致了解，其中尚有一二懷疑處，亦不得三皈。又正授之時，卽是「皈依佛」、「皈依法」、「皈依僧」三說，此最緊要，應十分注意；以後之「皈依佛竟」、「皈依法竟」、「皈依僧竟」，是名三結，無關緊要；所以諸位發心受戒，應

先了知三皈意義。又當正授時，要在「皈依佛」等三語注意，乃可得三歸依。」（律學要略）

以此可見，三歸雖然簡單，要想如實得到三歸的戒體，却也並不容易。我們相信，準此而論，如今有許多的三歸弟子，是沒有得到三歸的，如果自知沒有得到三歸，不妨請求各自的歸依本師或另請他人，重新增授一次。這在集體數十人或數百數千人的大規模歸依儀式中，是最不可靠的，唯其種種善根而已。

從宗教情緒的養成和培植上說，受戒的儀式愈隆重，愈能激發虔誠之心，受戒的要求愈嚴格，愈能使人生起神聖莊嚴之感。求受三歸，本來只要請求一位歸依師，在佛前三說三結便可。為了鄭重其事起見，明末南京寶華山的見月律師，編了一部「三歸五戒正範」，那是比照菩薩戒乃至具足戒的傳授儀則編寫的，這本書直到現今，仍在流通，並且仍為大多數的歸依師們作為藍本。

在三歸正範中，共有八個項目：

一、敷座請師——由受歸依者為師敷設法座，列供香花，燈燭整齊，再去禮請歸依師陞座。

二、開導——開示三歸依的意義。

三、請聖——迎請十方三寶，證明受歸，以及護法龍天，監壇護戒。

四、懺悔——懺悔往昔業障，以求身口意的三業清淨之後，納授無雜無染的三歸戒體。

五、受歸——三歸三結，並發三誓。

六、發願——發無上菩提之心，願度一切衆生。

七、顯益勸囑——說明三歸的功德殊勝，並囑依教奉行。

八、回向——將此受歸的功德，回向給一切沉溺的衆生，速脫生死，早生佛土。

說起來，受三歸依，唯有如此，才算鄭重其事而圓滿究竟。唯此三歸正範，以目前來說，也不切於實用，因爲其中所用的文字，皆是文言，雖然行文典麗高雅，如果歸依師食古不化，陞座說歸依時，照本宣讀，那對受歸依的人是無法吸收的，既然無法吸收，也就不得歸依了。所以弘一大師對此，也有批評：

「寶華山見月律師所編三皈五戒正範，所有開示多用駢體文，聞者萬不能了解，等於虛文而已；最好請師譯成白話。」（律學要略）

若就實用而言，在三歸正範所列的八個項目之中，簡直可說是缺一不可的。比丘不得站立著爲白衣說法，所以要敷座；示知三寶的意義，所以要開導；歸依師是代表三寶爲人授歸依，故應請聖；爲求重新做人，故應懺除前愆；三歸三結與三誓，是受歸的重心，故爲在所必行；三歸共分三品，發心自度度人者爲上品，只顧自脫生死者爲中品，只求不墮三塗而仍生在人天者爲下品，所以勸導發心，也是必要的；爲增精進之心與堅固之志，顯益勸囑，也是應該的；爲了養成不自私的慈悲襟懷，功德回向一切衆生，也是對的。

在此我想指出一點：原始佛教，沒有大小乘的區別，但卻偏於小乘形態的。所以在律中的三歸，非常簡單，除了三歸依詞，沒有其他。佛教到了中國，一切匯歸大乘，一切戒，都比照大乘來受持，

故又另外增加好多項目，但是這種增加，都是好的，並非壞的。今日如果不以最初的三歸，爲大乘行門，自也可以不用發願及回向等項目了。

如果受了時間與環境的限制，也不妨將三歸的儀節簡化，現在，我且試擬一個簡式如下：

歸依師禮佛坐定之後，受歸依者雙膝長跪，兩手合掌。歸依師略爲開示歸依三寶的意義之後，即教受歸依者念悔過偈：

「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡；
從身語意之所生，今對佛前求懺悔。」

念三遍，每遍就地一拜。接著便是三歸依的正授與三結：

「我某甲，盡形壽歸依佛，盡形壽歸依法，盡形壽歸依僧。」

念三遍，每遍就地一拜，再念：

「我某甲，歸依佛竟，寧捨身命，終不歸依天魔外道。
我某甲，歸依法竟，寧捨身命，終不歸依外道邪說。
我某甲，歸依僧竟，寧捨身命，終不歸依外道徒衆。」

念三遍，每遍就地一拜之後，教發四宏誓願：

「我某甲，衆生無邊誓願度。
我某甲，煩惱無盡誓願斷。

我某甲，法門無量誓願學。

我某甲，佛道無上誓願成。」

念三遍，每遍就地一拜。歸依師略示歸依的功德，並策勉依敎奉行，卽教念回向偈：

「歸依功德殊勝行，無邊勝福皆回向：

普願沉溺諸衆生，速往諸佛淨樂土。

十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，

摩訶般若波羅蜜。」

至此歸依功德圓滿，歸依師下座禮佛之後，受歸依者，禮謝歸依師，普通三拜，實則禮佛禮僧，但有一拜卽可。

以上所擬的簡式歸依，不必唱，但能念得字字分明，使得受歸依者，能夠領受卽可。

其中應該說明的，是三歸三結下面的三誓：「不歸依天魔外道」，「不歸依外道邪說」，「不歸依外道徒衆」。由此三誓的建立，三歸也就有了戒的性質和作用了。這不是佛敎的排他性，而是因爲外道——佛敎以外的一切宗敎學說，雖或有其部分的道理，但那皆是不究竟的，佛是福慧具足的大覺者，所以歸依了佛，不必再歸依天魔外道；法是一切智慧的寶藏，歸依奉行，必能離去（欲）苦而得安樂，所以不必再歸依外道的邪說；僧是最能傳授清淨之道的人天師表，所以不必再歸依外道的徒衆。此三誓的目的，是防止已經進入正道的人，再去誤入歧路而立的。至於受了三歸依之後，如果爲了

維護家宅、財物、國土、人民，及其生命的安全，而去祀神祭鬼與禮天拜神，只要不存歸依之心，仍可不失歸依，若存歸依之心，便失歸依；再說到戒的問題，歸依了三寶之後，的確有一些應該戒禁的事項。上品歸依者，三寶諸戒，自然具足；即使下品歸依者，也應只食五種淨肉（不疑為我殺、不見殺、不聞殺、自死、鳥獸食殘），並且不得作屠業、酒業、婬業、賭業等的作惡行業，每年的正五九月，每月的六齋日（初八、十四、十五、二十三，及月底最後兩日），要持戒齋。若能如此，則在當來彌勒佛的初會之中，便可得到解脫。

歸依三寶，另有一個非常要緊的觀念，必須明白：我們歸依三寶之後，即是歸依了十方三世的一切三寶，所以在回向偈之下，有「十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。」第一句是一切佛寶，第二句是一切僧寶，第三句是代表無上的法寶。在此三句之中，包括了理體與事相的三寶。我們現在是以事相的為主，所以應該恭敬供養一切佛菩薩的聖像，一切佛教的典籍，一切佛教的出家人。不過我們的本師佛是釋迦牟尼，我們的本師僧是歸依師，為了報恩，偏重於本師佛與本師僧，也是人之常情。如若只以本師佛為佛，其他諸佛就不是佛，那是違背佛教的；同樣的，如果只敬歸依師而不敬其他的一切僧，也是不對的。正像否定了千萬樁善舉，而只肯定一樁善舉；只種一塊田，而荒蕪了千萬塊田，這不啻為愚癡的作為！

第二節　歸依三寶的好處

歸依三寶的好處，實在太多了，可以求得現世樂，可以求得後世樂，更可以由此而得到涅槃寂靜的究竟樂。綜合起來，約有八種：一、成爲佛的弟子，二、是受戒的基礎，三、減輕業障，四、能積廣大的福德，五、不墮惡趣，六、人與非人均不能嬈亂，七、一切好事都會成功，八、能成佛道。

如要分別舉例，佛經之中，實在太多，現在選擇五條，用語體文譯述於下：

一、人若歸依三寶的話，將來所得的福報之大，大得不可窮盡。譬如有一個寶藏，全國人民，搬運七年，搬之不盡，三歸功德，比這還要大到千千萬倍。（優婆塞戒經）

二、過去，有一位忉利天的天子，在天福享完後，身體也變得衰敗不堪，同時壽命也將在七天之後終了。他自己知道，命終之後，將在豬中投胎，所以恐慌極了，於是請教天主，但天主也沒有辦法，天主要他去向佛陀求救，佛陀教他歸依三寶，死後不唯免墮豬胎，得生人間，並逢舍利弗，請佛說法，因此而證得聖果。（折伏羅漢經）

三、過去，有一位三十三天的天子，天福盡了，還有七天，就要死了，昔日的歡樂，都離開他了，美麗的天女，不再親近他了，本來是威威堂堂的相貌，現在變得毫無氣色了，他的身體，既衰弱，且垢穢不堪，兩腋之下，整日流著臭汗。他也看到，他將生到豬胎中去，因此躺在地上，哀傷、流淚、訴苦。此事給天主知道了，指示他誠心歸依三寶，教他口念：「歸依佛兩足尊，歸依法離欲尊，歸依僧衆中尊」，他便照着天主的指示，歸依了三寶。七天的本限一到，他便死了。天主爲想知道，他死後究竟生到何處去了，但是以他的能力看遍了所能看

到的所在，都無法看到那個天子的下落。只好去問佛陀，佛陀告訴他說：「已經由於歸依三寶的功德，轉墮為升，升到兜率陀天去了，你們天人，只能看下面，看不到上面的。」（嗟韈曩法天子受三歸依獲免惡道經）

四、如果東西南北的四大部洲之中，全數都是二乘果位的聖人，有人盡形壽供養，乃至為其一一造塔，那個人的功德之大，是不可計量的，但遠不如歸依三寶功德。（校量功德經）

五、過去有一位莎斗比丘，專誦三寶之名，經過十年的歲月，便證得了初果斯陀含，如今在普香世界作辟支佛。（木槵子經）

從上面所舉的五例，便可知道歸依三寶是極為難得的事。同時，佛陀也曾說過，只要有人歸依三寶，便有四王天派遣三十六位善神，隨身護持，並且希望受了三歸以後的弟子，將此三十六位善神的名字，寫下來，隨身携帶，便可辟除邪惡，出入無畏。現在不妨將此三十六位善神的名字，照抄如下，以備行者應用：

(一)彌栗頭不羅婆（善光），主疾病。
(二)彌栗頭婆呵娑（善明），主頭痛。
(三)彌栗頭婆邏波（善力），主寒熱。
(四)彌栗頭栴陀羅（善月），主腹滿。
(五)彌栗頭陀利奢（善見），主癰腫。
(六)彌栗頭阿婁呵（善供），主顛狂。
(七)彌栗頭伽婆帝（善捨），主愚癡。
(八)彌栗頭悉坻哆（善寂），主瞋恚。
(九)彌栗頭菩提薩（善覺），主婬欲。
(十)彌栗頭提波羅（善天），主邪鬼。

（十一）彌栗頭呵娑帝（善住），主傷亡。

（十二）彌栗頭不若羅（善福），主冢墓。

（十三）彌栗頭苾闍伽（善術），主四方。

（十四）彌栗頭伽隸娑（善帝），主怨家。

（十五）彌栗頭羅闍遮（善主），主偸盜。

（十六）彌栗頭修乾陀（善香），主債主。

（十七）彌栗頭檀那波（善施），主劫賊。

（十八）彌栗頭支多那（善意），主疫毒。

（十九）彌栗頭羅婆那（善吉），主五瘟。

（二十）彌栗頭鉢婆馱（善山），主蜚尸。

（二一）彌栗頭三摩馱（善調），主注連。

（二二）彌栗頭戾禘馱（善備），主注復。

（二三）彌栗頭波利陀（善敬），主相引。

（二四）彌栗頭波利那（善淨），主惡黨。

（二五）彌栗頭虔伽地（善品），主蠱毒。

（二六）彌栗頭毗黎馱（善結），主恐怖。

（二七）彌栗頭支陀那（善壽），主厄難。

（二八）彌栗頭伽林摩（善逝），主產乳。

（二九）彌栗頭阿留伽（善願），主縣官。

（三十）彌栗頭闍利陀（善固），主口舌。

（三一）彌栗頭阿伽馱（善照），主憂惱。

（三二）彌栗頭阿訶婆（善生），主不安。

（三三）彌栗頭娑和邏（善至），主百怪。

（三四）彌栗頭波利那（善藏），主嫉妒。

（三五）彌栗頭固陀那（善音），主咒咀。

（三六）彌栗頭韋馱羅（善妙），主厭禱。

上面所抄的三十六位善神，出於「灌頂三歸五戒帶佩護身咒經」，該經說，凡是受了三歸的人，就有四王天王派遣他們來爲之護持，同時，此三十六位神王，各各還有萬億恆河沙數的鬼神，爲其眷屬，輪番護持受了三歸的人。如能書寫神王名字，帶在身上，那是最好。其中第二十四及第三十四的

兩個音譯名字相同唯其意譯不同，當無妨礙。

不過，我們應當知道：歸依三寶，雖可求得現生的平安與快樂，歸依三寶的最終目的，乃在回到三寶的懷抱，並使自己也成爲三寶——皆可以成佛，切不要自暴自棄。

第三篇 人間天上的護照

五戒十善

第一章　五戒及其內容

第一節　什麼是五戒

凡是一個有組織有理想的團體，有其組成的人員，也必有其組織的規章；組織的健全與否，但看其規章的內容而定。此一組織是否有其卓越的成績表現，也由其規章中所含的理想而定。一切的社會組織，都是依其各各的理想，而制定規章，再由規章產生力量。不過規章的能否產生力量，尚視其組成人員的能否一致對其規章的擁護與遵守。

學校有校規，政黨有黨章，學生有自治公約，訓練機構有學員守則，政黨有其黨員守則，軍人除了軍法軍紀之外，尚有軍人守則，童子軍也有童子軍的信條。再推至國際間的各種公約規章乃至聯合國的憲章，都屬同一性質的分門別類。其目的不外說明組成分子的權利義務與共同理想的追求。

但是世界上的任何公約，任何規章，不會永久存在，也不會永久不變的，唯有宗教徒的戒律是例外的。戒律的性質，雖然也跟一切社會組織的規章公約或守則相似，不過，一個宗教的能否相傳不衰，而且愈傳愈廣，也要看其戒律的內容而定了。有史以來的人類世界，不知已有過多少宗教，而到目前為止，世所公認的宗教，卻寥寥可數。因為戒律的功用，不唯防止信徒的腐化，更要能够增進人類

大衆乃至一切衆生的幸福，否則的話，便會受到自然的淘汰！

雖然，除了佛教之外，沒有一個其他的宗教能夠適用戒律的含義而如佛教的內容者，我們却又不能否認他們之有部分戒律的作用。

本來，戒律兩字是中國字，戒律兩字的意義，也是各有所指，戒是有所不爲，律是有所當爲；戒是不能如此，律是應當如此；戒是各人的持守，律是團體的活動。所以在梵文中，戒叫做尸羅（Sila），律叫做毗奈耶（Vinaya），不過，有時也可將戒律二義通用的，故也不必硬把戒律二字的定義分割開來。

現在我們所要講的是戒字。

戒字的含義，說文解字說是「警也」，是警覺的意思，不能做的做不得的事，就不要去做，就是戒，故也實是一種道德標準的限制。比如通常說的戒賭、戒烟、戒酒等等，便是一種約束的行爲。我們既已知道戒不是佛教專有的東西，其他的宗教，同樣各有各的戒規或誡命。不過佛教的戒與其他宗教的戒是不盡相同的。

但是，我們應當明白一個原則，凡爲有益於人類的任何高級宗教，它就不能違反人類的道德基準。因此所制的戒律，也不會相差太遠，雖然佛教的戒律，由於層層的發揮，而超出一切宗教之上。

我們的五戒，是一切佛戒的基礎，但是五戒的戒目，並沒有什麼稀奇突出之處。在印度的古代，各宗教都有五戒，而且都是大體相同。卽使基督教十誡的後五誡，也是如此，現在分別列舉如下：

一、佛教的五戒：不殺生、不偸盜、不邪婬、不妄語、不飲酒。
二、摩那法典的五戒：不殺生、不妄語、不偸盜、不非梵行（不婬）、不貪瞋。
三、包達夜那法典的五戒：不殺生、不妄語、不偸盜、忍耐、不貪。
四、錢多估耶奧義書的五戒：苦行、慈善、正行、不殺生、實語。
五、耆那教的五戒：不殺生、不偸盜、不妄語、不婬、離欲。
六、瑜伽派的五戒：不殺生、不妄語、不偸盜、不邪婬、不貪。
七、基督教的後五誡：勿殺、勿盜、勿婬、勿妄證、勿貪他人之所有。

由上面的比較可以知道，佛教五戒的特色是不飲酒，其他各宗教沒有戒酒的。因爲佛教是重於智慧的，飲酒能使人昏迷沉醉（酒的害處，後面詳說），所以不許飲酒。至於其他各宗教所標的貪欲貪瞋，那不是行爲，而是心理現象，佛教的五戒之中，實已包攝無餘（詳於後面五戒攝十善）。

還有一點，中國古來，多有人主張儒釋道三教同源之說，最早是見於後漢的牟子理惑論中，故將佛教的五戒，配於儒教的五常——仁、義、禮、智、信。

但是五戒與五常的配法，向來各有不同：

一、天台仁王經疏中是這樣的：不殺生配仁、不偸盜配智、不邪婬配義、不飲酒配禮、不妄語配信。
二、止觀卷六的配法又是兩樣的：不殺生配仁、不偸盜配義、不邪婬配禮、不飲酒配智、不妄語

配信。

三、通常的配法是如此的：不殺生配仁，不偸盜配義，不邪婬配禮，不妄語配信，不飲酒配智。但此以佛教五戒配合儒教五常的方法，只能說明人間的道德標準，有一相近相接的趨勢，却不能說是絕對貼切的。別的不說，光以不飲酒一戒而言，雖然含有禮與智的精神，但是儒教的禮與智，絕不等於佛教的不飲酒戒，因爲實際上儒教並不戒酒。

說到這裏，我們可以分辨戒的優劣高下了。以佛法看，戒有世戒與第一義戒——佛戒的不同。除了佛制的戒，一切都是世戒。佛戒之不同於世戒，乃在出發點與目的之不一。其他各宗教，守戒是爲遵循上帝或神的意志，比如基督徒奉行十誡，因其是上帝宣示的約命，如不遵守，便是違背了上帝，而致會觸怒上帝。佛教則不然，佛戒雖由佛制，但其遵守在於各人，佛陀制戒也是根據衆生的意志而來，佛陀絕不勉強任何人，守戒不是爲佛而守，而是爲了各人的自由意志而守。正像吃飯是各人自己的事，吃了自己飽，不吃自己餓，與他人毫無關係。不過佛陀以其大智大悲的胸懷，他雖不能代衆生吃飯，他却會勸導愚癡挨餓的衆生去吃飯——守戒。這是佛戒與世戒第一點不同。

一般的世戒，多半是偏於一面的。比如基督徒守誡（誡是教訓式的戒），是爲求得上帝的寵愛而期於末日之後，進入上帝的天國。他們守誡的目的，不爲造成人間的幸福與和樂，而是爲達生天的意欲，所以是偏於形上的或所謂出世的（以佛法說，他們即使生天，也未眞的出世），所以往往也會爲了天國的理由而否定人間的和樂：比如宗教的戰爭，即由此而來；另有像儒教（實在是儒家而非儒教

，因爲儒家根本不成其爲宗教）對於倫理綱常的遵守，是爲造成人間的幸福與和樂，但却不作形上或出世的嚮往，所以又是偏於現實的了。唯有佛教徒的遵守佛戒，既爲造福人間，也爲追求出世的境界，所以佛教史上只有忍辱與犧牲的記載，不會找到戰爭或血腥的事實，這是佛戒與世戒的第二點不同。

一般的世戒，只有形式的遵守，並無戒體的納受，所以也沒有戒罪與性罪的分別，比如基督教的十誡，並不是單爲基督徒而有，那是（基督教以爲）上帝給予人類的制約，不論信與不信，都在其制約的範圍之內，信了的人固然要守，未信的人，也不能不守，要是不守，其罪過是同等的。佛戒則不然，佛戒是由佛制，佛弟子的受戒，須是師師相授，講求戒體的傳承與納受，唯有受了戒的人，才能將戒傳給他人，此一戒體，是直接傳自佛陀，受戒而納受戒體，便是納受佛的法身於自己的心性之中，以佛的法身接通人人本具的法身，以期引導各人自性是佛的發明或證悟。受了佛戒而再破戒，等於破了佛的法身，所以罪過很大，沒有受戒，雖然作惡，不爲破戒，作惡的本身雖然即是罪過，其罪過的程度，却沒有受戒破戒之大而且重，此乃知法犯法，罪加一等——作惡的性罪（本來是罪），加上破戒的戒罪。在佛法而言，破戒是破了佛（三世諸佛與自性是佛）的法身，所以戒罪的程度，遠比性罪爲大。這是佛戒與世戒的第三點不同。

一般的世戒，只是教人戒除應戒的行爲，並不能形成一套論理的體系，佛戒被列爲佛教的三藏之一，與經藏論藏鼎足而立，並以專門談戒的律藏爲佛法住世的樞紐，所以有其整套的體系。比如將戒

的構成，分爲戒法、戒體、戒行、戒相的四大科目，如缺其一，便不能稱爲持戒。戒法是佛所制的法規；戒體是一線相承，師師相授的無表色法，所稟的功德；戒行是由持戒所表的行爲；戒相是持戒行爲的差別現象。如果不能具備這四個條件（通稱爲四科），雖然不殺不盜乃至不飲酒，也只算是守的世戒而非佛戒，守持世戒的功德是有限的。這是佛戒與世戒的第四點不同。

在此，也可順便說明，信佛何必要受戒？

已在三歸文中，說明了三歸的重要性，信佛之有歸依三寶，等如學生入學的註册報名，但是，註册報名，並不等於上課求學；歸依三寶之後的納受佛戒，才是成佛之道的開始邁步。歸依三寶，只是學佛成佛的準備工作而已。又因爲學佛的過程是遙遠的，發心學佛的程度也有高下的，所以我人信佛而受佛戒者，也有好多層次，不過佛戒的層次雖多，均以五戒爲基礎，五戒雖是佛戒的最下層次，但如起樓而不先打基脚，起樓的企圖，終究是夢想。所以有說：「五戒法是三世諸佛之父，依五戒而出生十方三世一切諸佛。」

第二節　五戒的內容

佛陀制戒的目的，是希望佛弟子們如法持戒，如法持戒的作用是爲增長功德，但此功德之來，均由悲心的陶養而起。看五戒的表面，是消極的不作惡，而無積極爲善的作用；事實不然，如能稍加體察，便可明白，守持五戒，實也含有無限悲心。此謂悲心，可以解作同情心的擴大，這是推己及人而

及於一切衆生的同情心。因爲不忍自己被人殺害，所以知道他人乃至一切衆生，都有不忍被殺被害之心，故有不殺生戒；因爲不忍自己的資生財物遭人偷盜而去，所以知道他人乃至一切衆生，都有不忍被偷被盜之心，故有不偷盜戒。以下的三戒，亦可準知。因此，我們可以說，持戒的功德，固然由於信仰而來，也由於悲心的陶養而來，佛的功德最大無極，佛的悲心也是最大無極，那就是同體大悲了。

所以在佛典中，每稱五戒爲五大施，持五戒而能持到徹底，絕不僅止於止惡，當能做到行善。不殺生而要護生與救生，不偷盜而要行布施。其餘三戒，亦可準知。不過五大施的本意，是在施予一切衆生的無畏懼心，由於我持殺戒，不必怕我傷害；由於我持盜戒，不必怕我偷盜；由於我持邪婬戒，不必怕我婬汚其親屬；由於我持妄語戒，不必怕我欺騙；由於我持飲酒戒，不必怕我以飲酒而瘋狂。故稱五戒爲五大施。

在目前的人類世界，可以說人人都是生活於恐懼之中的，除了時時擔心著第三次世界大戰的爆發，我們在報紙上，也可天天看到人間悲劇的報導，那無非是爲了金錢女人與酒的作祟，而演出了層出不窮的罪惡；那些罪惡的類別，又皆不出殺盜婬妄的範圍。因此，人類安全，雖有法律的保障，法律只能制裁於事後，卻不能防患於未然。要殺人的、要偷盜的、要姦婬的、要欺騙的，仍然我行我素。生活於現世界中的人，誰也沒有把握絕對不受殺盜婬妄等災禍的威脅。正因如此，我們要提倡五戒的受持了。如果多一人受持五戒，便爲人類社會減少一分製造災禍的威脅，人人受持五戒，我們的世界

，便是人間的淨土了。最要緊的，佛教的五戒，能夠擴大同情心而至一切衆生，受持了五戒，可施人類以無畏，也施一切衆生以無畏，這是其他世戒所不及的。比如基督教的不殺，只是不殺人，而不戒殺人類之外的動物，中國儒家主張推仁及物，但卻並不戒殺其他的生物。受持佛戒功德之大，也卽在此，因爲持一殺戒，便於一切衆生分上得到不殺的功德。如果人皆受持五戒，不唯人類可以和樂相處，一切衆生也可解除人爲的災禍了。

五戒是一切佛戒的基礎，進入佛門之後的在家弟子，便應受持，所以通常稱之爲在家戒。

五戒雖僅五條，但其細則，非常繁複，如想求得五戒清淨，卽應加以研究。現在略述如下：

五戒的毀犯，皆有輕重之別，重罪不通懺悔。所以稱爲不可悔，輕罪可通悔又分兩類，稱爲中可悔與下可悔。根據大乘菩薩戒，雖犯重罪，如能作取相懺，在佛前禮懺，得見好相，見光見華，見佛菩薩前來摩頂，罪卽悔除。但是，懺悔除罪，只是除的犯戒罪，而不是性罪，比如犯戒殺人，戒罪應墮三塗，如能取相滅罪，卽可不墮三塗；然而欠人一命仍需要償，因緣成熟，必定還報，如果不入無餘涅槃，卽使證到阿羅漢果，仍得還他一命，乃至殺一蟲蟻，性罪永遠不滅！盜戒也是一樣，不過盜戒的戒罪雖與殺戒一樣，盜戒的性罪，只要償清所盜之值，便可了結。

在五戒之中，殺、盜、邪婬、妄語的四戒，均有可悔與不可悔罪；飲酒一戒，雖犯均爲可悔。五戒的前四戒，皆有戒罪與性罪，飲酒一戒，只有戒罪而無性罪。所以稱前四戒爲性戒，飲酒戒爲遮戒。性戒是在佛法與世法中皆所不許者，佛不制戒，犯了殺、盜、邪婬、妄語（欺騙）行爲的本性，就

是罪惡；遮戒是佛陀制來爲弟子們遮止防犯性戒於未然的，所以唯有受了佛敎五戒的人不得犯。說到這裏，也許有人懷疑：不受佛戒，做了壞事，只有一重性罪，受了佛戒，反而增加一重更大的戒罪，那又何必受戒？其實，受戒是爲戒除惡業，難道說受戒之後，還準備造惡嗎？卽使眞要造惡，也可隨時捨戒，萬一未及捨戒便造了惡業，雖將下墮三塗，但也畢竟可以成佛，如果永不受戒，也將永無成佛的可能，下了種子，因緣成熟，必有收穫。現將五戒的持犯，於以下各節分別敍明。

第三節　殺生戒

殺戒以殺人爲重，殺旁生異類爲輕。殺人以具足五個條件，成不可悔罪：

一、是人——所殺者是人，而非異類旁生。

二、人想——蓄意殺人，而非想殺異類旁生。

三、殺心——有心殺人，而非無意誤殺或過失殺人。

四、興方便——運用殺人的方法。

五、前人斷命——被殺的人，斷定已死。

殺人的方法，可以層出不窮，若加類別，不外自手殺、勸人自殺、敎人殺人、派人殺人等等。殺人的後果，可以有三種：㈠當時殺死，犯不可悔罪，㈡當時不死，以後因此而死，亦犯不可悔罪，㈢當時不死，以後亦不因此而死，犯中可悔罪。所謂殺人，不限用刀用槍，凡是能够致人於死的種種手

段，都稱爲殺人，都得負起殺人的罪責。

殺生的動機，不外四種，犯罪亦有差別：

一、爲殺人而作方便者（如設陷阱、置毒藥、放火、放水等等），人死，犯不可悔罪；非人（變化人）死，犯中可悔罪；畜生死，犯中可悔罪。

二、爲殺非人而作方便者，非人死，犯中可悔罪；人死與畜生死，皆犯下可悔罪。

三、爲殺畜生而作方便者，人死、非人死、畜生死，皆犯下可悔罪。

四、作不定方便——準備遇到什麼就殺什麼者，人死犯不可悔罪，非人死犯中可悔罪，畜生死犯下可悔罪。

以上所舉四種殺生動機，皆以動機的對象邊得罪，不以被殺的對象邊得罪。比如殺人而誤殺非人是中罪，誤殺畜生，也是中罪，是從殺人的方便而得。無心殺非人與畜生，雖誤殺，亦不得罪。如果作殺人方便，未達殺人目的，也未誤殺非人與畜生，亦得中可悔罪。以此類推，作殺非人方便，作殺畜生方便，均犯下可悔罪。

佛戒殺生，故亦戒墮胎。若爲殺胎兒墮胎，胎死犯不可悔罪，胎不死母死，犯中可悔罪（也從胎兒邊作殺方便而得罪），俱死不可悔，俱不死中可悔。若爲殺母而墮胎者，得罪與此相反。

因爲殺人人死，犯不可悔罪，殺非人非人死，犯中可悔罪，殺畜生畜生死，犯下可悔罪。故照蕅益大師說：殺人作人想，不可悔，殺人作人疑，亦不可悔，殺人作非人想，中可悔，殺非人作人想，

中可悔，殺非人作人疑，中可悔，殺非人做非人想，中可悔。

殺人而殺父母、殺阿羅漢，便犯逆罪，應墮無間地獄，乃是殺戒中的極重罪。唯其亦有分別：殺父母而作父母想，犯逆罪，殺父母而作父母疑，亦犯逆罪，殺父母而作非父母想（如人自幼離開親生父母，且已不識親生父母是何人者），不犯逆罪，但犯不可悔罪。如殺非父母而作父母想（比如從小爲他人帶作養子或養女，而自不知究底者），或作父母疑，皆不犯逆罪，但犯殺人不可悔罪。殺阿羅漢，亦可比照殺父母而知。唯亦有說，雖不作阿羅漢想，殺亦犯逆。

如果殺人者於殺人之後，自己先死，被殺者後死，犯可悔罪，而非不可悔罪。因爲人死戒體亦捨——五戒是盡形壽受持，故其只於未死之前得殺人方便罪，不得殺人已遂罪。已死之後，既已捨戒，亦無戒罪，被殺者雖然因其殺傷而死，既然死在兇手之後，兇手便無殺人的戒罪。

殺生以心爲主，無意殺者，不犯重罪；所以戲笑打人，被打者因此而死，不犯重罪，但犯可悔罪。意外的誤殺，無犯。若有誤殺的可能，而不加審愼者，誤殺他人致死，犯中可悔罪。如果爲癡狂心亂、痛惱所纏，自不由主而殺人者，無犯。

於我們的日常生活中，殺非人是很少見聞的，殺人總不是尋常事，若非屠夫，也不會天天殺豬宰羊，我們最易犯的殺生戒，乃是對於蟲蟻之類的旁生動物。

有人寫信問我：住宅內如有蟲蟻，應當如何處置，打掃時，必定會傷殺一些，那樣的傷殺，算不算是破了殺生戒？或者命僕役打掃，僕役於打掃時，傷殺了蟲蟻，是否會構成教他殺生的罪責？或者

歸咎於蟲蟻的業報所致？這實在是個大問題，爲了維護人類自身的資生財物，不得不驅除蟲蟻侵蝕，爲了護持戒體的清淨，又不得故意殺傷蟲蟻。不過，有損於人的蟲蟻，是必須驅除的，驅除之時，則不得存有傷殺之心，應該小心爲之，如已盡到護生的最大可能，仍有誤殺誤傷之者，應該自責於心，生悔意，發悲願，願其投生善類，願其終將成佛，庶可免以殺生之罪。這在律中是有根據的。十誦律卷十一，記載佛陀親自爲僧伽的床褥除蟲；十誦律卷三十七，因爲浴室之中，濕熱生蟲，佛說：「應蕩除令淨」。但是，最要緊的工作，乃在於不使住宅之中生起蟲蟻，經常保持乾燥清潔，破損了的，立卽修補，牆脚壁孔，要塡平塞滿，容易生蟲的所在，在尙未生蟲之先，予以消毒，防止生蟲；如在生蟲之後，爲了持戒，便應小心驅除而不得使用藥物來殲滅。否則的話，殺一蟲，得一下可悔罪，殺千萬蟲，卽得千萬下可悔罪！但要求得殺戒的絕對淸淨者，要到小乘初果以上哩！所謂「初果耕地，蟲離四寸」。凡夫是辦不到的！

由於戒的持犯，全在於心，故對殺蟲的罪責，分別六句：有蟲有蟲想，根本小可悔罪；有蟲有蟲疑，亦犯根本小可悔罪；無蟲有蟲想，方便小可悔罪；無蟲有蟲疑，亦犯方便小可悔罪；有蟲無蟲想，無犯；無蟲無蟲想，無犯。另外，不得打人，不得打畜生乃至蟲蟻，瞋心打者皆得罪。

在此，讀者可能尙有一個疑問，卽是守持殺戒，是否必須素食？依照五戒乃至比丘戒的律制，並無素食的要求。不食魚肉，乃是大乘菩薩戒的規定，持五戒的不殺生，不得親自殺生，不得勸他或敎他殺生，故自不得屠殺鷄鴨魚蝦，如果買食已屠好的肉類，不在五戒的禁忌之列。當然，如能發心素

食，那是更好了：素食是漢文系的大乘佛教的美德，素食乃是戒殺精神進一步的具體表現，故若要受了五戒的人，最好能夠茹素，否則自亦無妨。

第四節　偸盜戒

盜戒如果詳盡的介紹，乃是五戒之中最最繁複的一戒，我們在此，只能明其大要。

盜是偸盜，不與而取的行爲，便稱爲偸盜。

盜戒的毀犯，也有輕重之別，具備六個條件，便成不可悔罪：

一、他物——他人的財物。

二、他物想——明知是他物而非自己之物。

三、盜心——起偸盜的念頭，亦卽存有偸盜的預謀在先。

四、興方便取——假借種種方法，達成偸盜目的。

五、值五錢——所盜之物，價值五個錢。這是佛陀比照當時印度摩竭陀國的國法而制。國法偸盜五錢以上，卽犯死罪，所以佛也制定佛子偸盜五錢以上，亦成重罪不可悔。五錢究有多少價值，殊難衡定，唯據明末讀體大師考覈，相當於三分一釐二毫銀子；又據蕅益大師研究，則爲八分銀子。

六、離本處——將所盜的財物，帶離原來的位置。但此中包括移動位置、變動形狀、變更顏色等等，凡是以盜心使物主生起損失財物之想者，皆稱離本處。

不論是自身不與而取，教人不與而取，或派遣他人為自己不與而取他人的財物，皆為偷盜；獲得五錢以上的贓物者，即成不可悔罪。

如果物主不同意，不論用什麼手段，騙取、竊取、強奪、覇佔、吞沒，凡具以上所列的六個條件者，皆成重罪不可悔。除了合理的利潤（五戒優婆塞除了不得漁獵、酤酒、屠宰、販毒、走私、賣婬、賭博等的惡律儀之外，可以販賣，也可以耕作），不得謀取他人的財物。

無論是地面上、地面下、水面、水中、高處、低處、樹上、空中、動物、植物、礦物、行動中的、靜止中的一切財物，不論是國家的、私人的、佛教的，只要有其所屬的主權者，皆不得偷盜。除非是無主繫屬的糞掃物（垃圾類的拋棄物），取之無罪。試舉數例：

如果以盜心盜人，擔人置肩上，兩足離地，犯不可悔罪；盜心拐騙，使人行過兩復步，亦不可悔罪。

如果以盜心偷盜牛羊驢馬等四足動物，以繩牽引，行過四復步，即犯重罪不可悔。

水中有木栰，盜心留其一部分，使之離栰落後，值五錢即犯不可悔罪。

水中物盜心取離水面或使沉水底，值滿五錢，成不可悔罪。

空中有主的鳥，銜他人之物去，盜心期待，犯中可悔；盜心奪得值五錢，犯不可悔；若有野鳥銜物飛去，盜心期待，犯下可悔；盜心奪得，犯中可悔（此非以物得罪，而以盜心結罪）。

盜心取舍利，犯中可悔（因舍利不能以價值計算）；恭敬心取舍利者無犯（舍利在律中及阿含經

中的冥義是屍骸，今所相傳，皆以焚化屍骸所得的堅固子稱爲舍利子）。

經卷法器，一切三寶用品，莊嚴財物，皆不得盜，若盜值五錢，皆犯不可悔罪。

一切稅，不得偷漏，若漏稅，值五錢成不可悔罪。其中包括各項國家法令所規定的稅捐，乃至今日的郵件，在印刷物中夾帶書信，或以印刷物達成傳遞書信的目的，或在平信之中附寄現款，皆算偷稅，皆犯盜戒，滿五錢，成不可悔罪。

弘一大師善於書法，向他求墨寶的人很多，有一次他的在家弟子寄他一卷宣紙，請他寫字，但他寫完所要寫的字，尚有宣紙剩餘，他不知如何處理，爲了不犯不與而取，他便寫信詢問那位在家弟子。從此可以見出弘一大師持戒的謹嚴了。但是生活在今日的社會裏，能夠不公開的竊盜與走私，已算好人了，至於要絕不苟取分文的非分之財者，實在很難。所以，要想守持盜戒清淨，並不容易，在十法界中，也唯有佛才是究竟持戒清淨的人，到了小乘初果，始能永斷故盜。

再說，盜戒的範圍，也包括損壞他人的財物在內，這是所謂「損人不利己」的惡作劇，如果存心使他人蒙受財物的損失，不論採用何種手段，只要造成損壞的事實，所損財物若值五錢，即得重罪不可悔。

盜戒的輕重分別是這樣的：盜值五錢或過五錢，重罪不可悔；盜不足五錢，中罪可悔；作偷盜方便而未達成偷盜目的，下罪可悔。漏稅或損壞，罪責與偷盜同科。

依佛法，不得以任何理由，如饑餓、疾病、天災人禍、孝養父母、供給妻兒等，而行偷盜，若行

偷盜，一律成罪。如有困難，可以求乞，受人布施者無罪。借而不還者，犯盜罪。

但是盜戒之中，也有開緣：如作自己的所有物想而取；得到對方同意，或以情感深厚，知彼必將同意而取；暫時借用而取；以為他人之所拋棄而取；或因癡狂心亂痛惱所纏而取者，無罪。

第五節　邪婬戒

除了夫婦之間的男女關係，一切不受國家法律或社會道德所承認的男女關係，均稱為邪婬。

圓覺經中說：「若諸世界，一切種性；卵生、胎生、濕生、化生，皆因婬欲而正性命。」可知衆生的存在，皆由婬欲而來，若要凡夫衆生，皆斷婬欲，那是不可能的事；衆生修證至三果阿那含位，始得永斷婬欲；修禪定而入初禪以上，始能伏住婬欲；欲界衆生，雖至第六天，仍在婬欲中。所以婬欲的煩惱，在人類世界是很難戒絕的。佛陀設教，固然盼望一切衆生皆能離欲，但此終屬不可能的事，所以巧設方便，在家弟子，允許有其正當的夫妻生活。

事實上，人間的安立，端在男女夫妻的和合，正常的夫妻生活，不會帶來社會的悲劇；男女問題之為社會造成悲劇，都是由於不正常的男女關係而來，如果人人安於一夫一妻的家庭生活，我們的新聞工具中，便不會發現姦殺、情殺、強姦、誘姦、和姦以及破壞家庭等等的字眼了。為了造成人間的和樂，佛陀為在家的男女信徒，制定了邪婬戒。

邪婬戒以具備四個條件，成重罪不可悔：

一、非夫婦——不是自己已經結婚的妻子或丈夫。

二、有婬心——樂於行婬，如饑得食，如渴得飲。否則便應如熱鐵入體，或腐屍繫頸。

三、是道——須於口道、小便道（陰道）、大便道行婬。

四、事遂——造成行婬的事實。男女二根相接相入如胡麻許，卽成重罪不可悔。

若五戒信士，除了妻室以外，於人女、非人女、畜生女的三處（卽口道、陰道、大便道）行婬；或於人男、非人男、畜生男及黃門（閹人及陰陽二性不全人）的二處（口道與大便道）中行婬；人二形（有時變男有時成女者）、非人二形、畜生二形的三處行婬，犯重罪不可悔；兩身和合而未行婬，卽行中止者，犯中可悔罪；發起婬心，而未和合者，犯下可悔罪。除女性的三處男性的二處，於其餘部分行婬，罪皆可悔。

於熟睡中的女性三處男性二處行婬，亦犯重罪不可悔。

於死女性的三處死男性的二處行婬，若死屍未壞或多半未壞者，亦犯重罪不可悔；若死屍半壞、多半壞、一切壞，乃至於骨間行婬者，中罪可悔。一切方便而未行婬者，皆犯下罪可悔。

在優婆塞五戒相經中說：「若優婆塞，共婬女行婬，不與直（同値）者，犯邪婬不可悔，與直無犯。」這是說，受了五戒的在家信士，給錢嫖妓，不爲犯戒。此乃由於印度是熱帶民族，對於男女關係，非常隨便。男人嫖娼妓，是普遍尋常的事，所以不禁，但在大乘菩薩戒中，若非地上的菩薩，爲了攝化因緣者，不得有此行爲。卽在今日中國人的習俗觀念中，狎妓而婬的行爲，斷非正人君子的榜

樣。我們既然信佛學佛，並且受了五戒的人，自亦應該視爲邪婬了。

今人爲了避孕或防毒的理由，有用子宮帽及安全套的，雖然男女性器，未曾直接相觸，但其仍受行婬之樂，若與夫妻之外的男女行婬，自亦視同邪婬。律中有明文，不論有無遮隔（如用子宮帽及安全套）或一方有隔，或兩方皆有隔，只要性器相入如毛頭許（亦稱胡麻許），卽成重罪不可悔。不論是內中作，外邊出精，或外邊作，內中出精，一律犯重罪不可悔。

如果是在家的信女，梵語稱爲優婆夷，除了自己的已婚丈夫，不得與任何男性發生肉體關係。

女人以三處（口道、陰道、大便道）受人男、非人男、畜生男、人二形、非人二形、畜生二形，及黃門行婬，而有婬樂的感受者，犯重罪不可悔；不論睡中或醒時，乃至强力所制，三處受婬，但有一念婬樂的感受者，皆成重罪不可悔；女人由於婬欲煩惱而於男性的死屍上行婬，若屍未壞或多半未壞者，重罪不可悔，半壞或多半壞者中罪可悔；女人由婬欲煩惱而利用器物入女根（陰道）中（今人所謂手婬）而受婬樂者，犯下罪可悔。

有隔與無隔，準上可知。

犯戒均在於心，如無邪婬之心，卽不會主動去犯邪婬戒，萬一受到强力的逼迫，而被姦污，若於被姦之時，了無受樂之感，雖被姦污，不爲破戒。這在佛陀時代，有些比丘比丘尼，已經證得阿羅漢果，或因睡熟之際，或因病苦之中，也被婬女及暴徒之所强姦，但因羅漢已經離欲，斷無受樂之理，所以並不犯戒。

原書殘缺

妄語在佛教中說，分爲三大類：大妄語、小妄語、方便妄語。最重要的是犯大妄語罪。大妄語具備五個條件，卽成重罪不可悔：

一、所向是人——對人說大妄語。

二、是人想——認定對方是人，而不是非人或畜生。

三、有欺誑心——蓄意要使對方受欺騙。

四、說大妄語——自己未證聖果聖法，而說已證聖果聖法，乃至實未得四禪定，而說已得，實未見天來、龍來、神來、鬼來，而說見到天來龍來神來鬼來。

五、前人領解——對方能領解所說的內容，如對方是聾人、瘂人、不解語人，及向非人、畜生等說大妄語，不犯重罪。

妄語的定義是不知言知，知言不知，不見言見，見言不見，不覺言覺，覺言不覺，不聞言聞，聞言不聞。

妄語的方法是自妄語、教人妄語、遣使妄語、書面妄語、理相妄語（現異惑衆，表示已非凡夫的身行威儀，又如默認、暗示、點頭、手勢）等。

凡是存心騙人，不論利用何種方法，使得被騙的人領解之時，不管能否達到妄語的目的（如求名聞利養），卽成妄語罪。

故意的互相標榜，甲說乙是聖人，乙也說甲是聖人，以期求得第三者的恭敬供養，而實則皆非聖

人者，也算大妄語罪。如果不以大妄語騙人者，一切欺誑，皆屬小妄語。若爲救護衆生，菩薩可作方便妄語，比如有醉漢要殺某人，實見某人而騙醉漢言未見某人者，無罪。

大妄語具足以上所舉五個條件，成重罪不可悔；雖作大妄語而言詞不清或對方不解者，中罪可悔；向天人作大妄語，天人解者，中罪可悔，不解，下罪可悔；向畜生作大妄語，下罪可悔；欲說已得阿羅漢果，錯說已得阿那含果，凡是類此心口不相應者，雖作大妄語，使人領解，皆得中罪可悔。說世間妄語誑他者，皆爲可悔罪。

妄語之中，尚包括兩舌、惡口、綺語，雖犯不失戒體，但犯可悔罪。兩舌是挑撥離間，東家說西，西家說東；惡口是毀謗、攻訐、罵詈、諷刺、尖酸、刻薄語等；綺語是花言巧語、誨婬誨盜、情歌艷詞、說笑搭訕、南天北地、言不及義等言語。受了五戒的人，皆應隨時檢點，否則動輒犯過，猶不自知。

妄語之中的大妄語，除非是不知慚愧不解因果的人才會造犮，常人最易犯的是小妄語，最難戒的是綺語；犯兩舌、惡口的機會，不會太多。如有三朋四友聚集一起，興高彩烈，談笑風生，保證他們犯了綺語罪了（如果他們已受五戒的話）。所以，修行人應該守口如瓶。

在家的信士信女，最應注意的，乃在評論佛弟子尤其是出家人的操守問題。在家人不得說出家人的過惡，如其過惡屬實，亦不可見人便說；如果缺乏由見、由聞、由疑而來的確實罪證，人云亦云，或捕風捉影地說某某人犯戒者，他自己便首先犯了無根（見、聞、疑，稱爲證罪的三根）謗人罪。謗

得愈重，自己得罪也愈重。

不過，要斷絕妄語，須證初果之後，博地凡夫，終難做到妄語戒的一向清淨，但能知所檢點，犯了小小口過，立即悔改，仍可不失爲學戒的佛子。

第七節　飲酒戒

飲酒戒是佛戒的特勝，自五戒乃至大乘菩薩戒，無不戒酒；小乘的比丘，不戒肉食，但無有不戒酒的。這在中國，情形略有不同，有些吃長素的佛教徒，竟然並不戒酒，他們以爲飲酒可以養生，他們抱著「飲不及亂」的觀念，貪戀杯中之物，其實這是犯戒的行爲。

酒的本身，並無罪惡，所以飲酒屬於五戒之中唯一的遮戒。因爲飲酒之後可能造成罪惡，爲了遮止因飲酒而造成犯戒的罪惡，所以不許飲酒。飲酒雖不即是犯罪，酒却最能使人犯罪，三杯一下肚，由於酒精的刺激，使得神經系統，興奮、膽大、衝動、盲目、失去了理智的控制，可以罵人、打人、殺人、强姦、放火……。

在大小乘經律論中，無不主張戒酒，同時還流傳著這樣的故事：在迦葉波佛時，有一個五戒信士，一向持戒清淨，有一天從外回家，口渴非常，見有一碗水色的酒，放在桌上，他以爲是水，一口喝下了肚，誰知酒性發作時，他便連續地犯戒了——見到鄰家的鷄，走進他的屋，他便偷了殺了煮熟了吃了；鄰居的太太不見了鷄，便來問他，他見鄰居太太美得很，竟予强姦了；事後把他扭上公堂，他

又支吾其詞，不肯招認。他由於誤喝一碗酒，連續犯了五條戒，酒的罪惡，可謂大矣！

另有佛陀時代，有一位名叫莎伽陀的阿羅漢，他的神力，能夠降伏毒龍，後於乞食時誤受信徒以水色之酒供養，喝下肚去，竟在歸途中醉倒了。佛陀見了，便問弟子們說：「莎伽陀先能降伏毒龍，現在還能折伏一隻蝦蟆否？」

什麼叫做酒？四分律中說：「酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、餘米酒、大麥酒、餘有酒法作酒者是。」

如何算是犯飲酒戒？四分律中說：「酒色、酒香、酒味，不應飲；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不應飲。」十誦律中說：「飲酢酒、甜酒、若麴、若糟、一切能醉人者，咽咽波逸提。若但作酒色，無酒香酒味，不能醉人，飲者無犯。」律攝中說：「若酒變成醋，不醉人。」無犯。但是四分律中說：「不犯者，以酒為藥，以酒塗瘡。」然此必須是醫生的處方，不得自作主張，假名以酒為藥，而享飲酒之樂。否則便是咽咽犯可悔罪。（波逸提，譯為「墮罪。」）

飲酒的罪報很可怕，四分律中說有十過，第十過是「身壞命終，墮三惡道」。另有三十六失（四分律及分別善惡報應經），可知酒是飲不得的。

不過，必須具足三個條件，始成可悔罪。

一、是酒——能醉人的飲料。

二、酒想——明知是能醉人的飲料。

三、入口：不得一滴沾唇，入口則一咽，犯一可悔罪。

從五戒的持犯上說，飲酒一戒是最容易持的，但要永不犯飲酒戒，須到四果阿羅漢的聖位，才可辦到。

第八節　五戒配三業十善

五戒的內容，講到這裏，大致已經略備。另有通常都將五戒十善分別解釋，故亦有將十善稱為十戒的，但在佛戒之中，並未把十善列為戒品。如說受十戒，一定是指的沙彌十戒，沙彌十戒的內容與十善是不盡相同的。實則十善可以包含在五戒之中的，所以五戒十善，通常是被連在一起的。修五戒十善，同得人天果報，十善實即五戒的分化，離開五戒，並不別有十善，這在經典中，有著很多的根據。

十善的內容是：不殺生、不偷盜、不邪行（亦稱邪婬，但此邪行之中，包括一切五欲之境的放逸之處，皆屬邪行）、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、離貪欲、離瞋恚、離邪見。以類別而言，十善分屬身、語、意的三業，故亦稱為十善業；持修十善之行，乃為生於善道之行，所以謂之十善業道。

前面講妄語戒時，標明妄語一戒含攝不兩舌、不惡口、不綺語的三善，可知五戒實即概括了十善的身語二業的七支善戒。至於意業所屬的離貪欲、瞋恚、邪見三支，如果不假身語二業的表現，便不

成其爲善惡的造作。事實上，意業的三支，乃是分由身語七支所攝受，意業支配身語二業，身語二業表現意業，意業不能不假身語二業而有所造作；身語二業，若無意業爲其造作惡業的主宰，所造惡業，亦不會成爲重罪，甚至根本無罪。所以，若談五戒，即已具足十善，若成十善的反面而爲十惡，便是五戒的反面而爲五不戒。

五戒配十善的情形，大致可以用兩表說明：

五戒				
不殺生	離殺生	救　生	身三業	十善業
不偸盜	離偸盜	布　施		
不邪婬	離邪行	梵　行		
不妄語	離妄語	誠實語	語四業	
	離兩舌	和諍語		
	離惡口	愛輭語		
	離綺語	質直語		
不飮酒	離貪欲	不淨觀	意三業	
	離瞋恚	慈悲觀		
	離邪見	因緣觀		



以上兩表，需要稍加說明：

第一表中的飲酒戒，配合貪、瞋、邪見的三意業，似頗牽強，實則不然。依佛法說，酒有事酒與理酒之分。普通飲酒是有物質形態的事酒；因爲酒的性質能够使人昏沉糊塗而失去理智，所以凡爲貪瞋愚癡的心理現象，亦皆稱爲飲酒，那便是飲的無明煩惱的理酒，這要等到成佛之後，才能永不復飲。故此貪、瞋、邪見的三種意業，配爲飲酒一戒，並沒有錯。

第二表以三種意業配合五戒，雖有十善之質，却非十善的形態；因爲十善的支目中並無飲酒戒。但以三種意業，配合五戒的行爲造作，乃是絕對正確的。試述如下：

一、殺生有三種：㈠貪欲而殺：爲貪肉食的美味，爲貪因殺生販賣而得的利潤，爲貪因殺生而得的代價或報酬。㈡瞋恚而殺：爲報仇洩憤，爲惱羞成怒，爲去除障礙。㈢邪見而殺：爲求福報，爲求功德，爲祈平安，爲禱豐收。此如祭神祀鬼的屠殺畜類，甚有野蠻民族以獵取人頭，作爲謝神的祭品

者。此類殺業，皆屬邪惡知見之所促成，故稱邪見殺。

二、偷盜有三種：㈠貪欲偷盜：見利忘義，爲求發財，爲求享樂，爲求生活得好些，爲求貪心的滿足。㈡瞋恚偷盜：嫉妒他人的財富，不滿他人發財，或爲報復他人，而使他人遭受財物的損失，或爲受了刺激，因而遷怒他人，致使偷盜以及損毀他人的財物。㈢邪見偷盜：爲求平安，爲求願望的達成，比如我的鄉間，新婚的婦女或是久婚不孕的婦女，喜歡到寺院中偷竊出家人的鞋子以及佛前的莊嚴供具，拿回家去，壓在枕頭下面睡覺，她們以爲如此做法，便會生兒子了，此可算是邪見偷盜的一種。

三、邪婬有三種：㈠貪欲邪婬：爲貪婬欲的享受，不論和姦、誘姦或强姦，乃至婬業的買賣，但爲貪圖婬樂而與夫婦之外的男女發生超友誼的關係者，皆是貪欲邪婬。㈡瞋恚邪婬：爲了怨仇而姦婬他人的母女姐妹與妻妾。記得在抗日戰爭期間，凡少數日軍下鄉，往往被中國游擊隊「吃」了，埋了，日軍察覺之後，便大肆下鄉掃蕩，見到房子就燒，見到男人就殺，見到女人，統予强姦或輪姦，姦婬之後，就是一刺刀！這就是瞋恚邪婬的一種了。㈢邪見邪婬：爲求功德，爲求福報，爲求子息，爲求長生，乃至爲求解脫而行邪婬者。古時有許多迷信的低級宗教，比如中國的道教，有「房中術」的說法，認爲採陰可以補陽，採陽可以補陰，男女交媾是長生不老的修鍊法門。印度教中也有類似的邪見，以爲可在男女的婬樂之中解脫，說什麼「性命雙修」啦，「身心雙修」啦！還有一種邪見，一些婚久不孕的男女，有借胎借種的行爲。其實，想從縱欲的方法中得到長生、禪定、解脫、功德、福報

，乃至子息者，那是絕對荒唐的事。

四、妄語有三種：㈠貪欲妄語：為貪名聞利養，為貪酒色勢力等。㈡瞋恚妄語：為使怨家受騙，為使一切惱亂於己及障礙於己的人與非人乃至畜生，受到損害，故作妄語者；因瞋而惡口與兩舌者，最為普遍。㈢邪見妄語：以為說謊可以避難，罵人可以消災。比如中國鄉下人感冒之後，有用紙條寫著：「出賣重傷風，一唸就成功」的字樣，貼在路旁的樹上或牆上，那就是邪見妄語的一種了。

五、飲酒有三種：㈠貪欲飲酒：為滿口腹之欲，貪圖酒精的刺激，為求引導色欲的興奮（醇酒與美人，往往不可分）。㈡瞋恚飲酒：所謂「借酒澆愁」，人在憤怒或失意之時，往往願意用酒來麻醉自己，其實，豈不聽說：「借酒澆愁愁更愁」嗎？㈢邪見飲酒：為求養生，為求羽化，為求生天而飲酒者。比如一般人以為飲酒有益於健康；有人以為李太白飲酒，終成酒仙；有的低級宗教，以為酒能通神，羣神之中，也有酒神；印度的裸體外道，甚至以為酒能幫助解脫。這些都是邪見，都是顛倒之見。別說旁的，但問讀者之中，你們見到一個面色鐵青（或面色通紅），滿眼血絲，酒臭衝人的醉漢或酒徒，會有什麼感想，以為可惡，抑是可親？

五戒配合十善，已經說明如上，明白了五戒的內容之後，我們可以介紹如何來納受五戒的戒體了

第二章　求受五戒的方法及其功德

第一節　如何納受五戒

前面說過，受了三歸依的人，如想更進一步求得信佛學佛的實益，必須求受五戒，才算是學佛所學，行佛所行的開始，歸依三寶，僅是入門而已。如果入門以後，老是駐脚在門房的廊下，而不登堂入室，而不登樓參觀，而不更上一層，乃至登峯造極，那只能算是「玩票」式的三寶弟子（中國唱戲的有票友，雖是會唱幾折，但不專業從事，用近代語說，便是「業餘」的），因此，奉勸已經歸依了三寶的人，最好能受五戒，成爲標準的在家佛子——優婆塞與優婆夷。聞說佛法，可以見道，受持五戒，可以證道，最高可證三果阿那含，進入不還位，死生淨居天，修成羅漢果。所以五戒的功能，最少可以作爲人間與天上的護照，最高能够作爲超越生死大海的寶筏，既然信佛學佛，何不求受五戒？其實不受五戒而僅受三歸者，也不是眞實的優婆塞（毘尼母經卷一）。

因爲不知五戒的內容，雖受戒，亦不得五戒，所以首先說明五戒的意義及其內容，現在既已大略明白，自可求受五戒了。

可是，求受五戒也不簡單，根據優婆塞戒經的規定，需要受了三歸六個月以上，始允於考查合格

之後，予傳五戒。也有主張於三歸之後，須有三年或一年，最少四月，方許進受五戒的。但在佛陀時代，在家弟子信佛之後，三歸五戒，乃是接連並受的。比如佛陀最初的優婆塞弟子，是耶輸伽的父親，信佛之後便是這樣說：「我今歸依佛、歸依法、歸依僧，唯願世尊，聽爲優婆塞；自今已去，盡形壽不殺生，乃至不飲酒。」（四分律受戒犍度之二）以此可見，三歸之後，不必經過四月六月乃至三年的時間。因此，也有人說，佛時的利根人可以如此，末法時代的鈍根人則不可如此，實際上，我們一般的狀況，並不講究這一問題。有人歸依三寶一輩子，也不求受五戒，有人剛進佛門，適巧遇到傳戒的機會，也就三歸五戒一齊受了。這在泰國，更有不同，他們的在家弟子，每逢佛日（齋日）進寺院，每次必受三歸五戒，我想那是爲使戒品的堅固，絕非爲了失戒而予重受的。此在中國不妨也可仿效。這與修持中的六念很有關係，念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，六念應常念，所以三歸五戒，應該經常受持。

受五戒在律中所見，均爲向師自說（如耶輸伽的父親，即是一例），不由從師而受，如要成爲五戒優婆塞或五戒優婆夷，向一阿闍梨一說即可，並無任何儀式的鋪張。但是中國的祖師如讀體大師，他以爲：「當斯末運，迥異聖時，須假勝緣，助生正信。」（見三歸五戒八戒正範）所以他也編了一部授三歸五戒八戒正範，直到現在仍爲許多戒場的傳戒藍本。這於律法不行的近代中國佛教，不啻是一線傳承戒法的慧命。

五戒的傳授，有很多不同的說法：有的可以自說受，有的可以向非佛弟子受（如佛說消災經中，

有一啖人鬼之婦，以啖人鬼說出三自歸五戒，卽受持得戒），有說可以向五衆出家人前受，乃至於沒有出家人的時地，可以向白衣受五戒。有的則以爲，需要儀軌，至少也得在上座比丘前受。最折中的意見是：有上座長老比丘時，應向上座長老比丘受，否則應向一位清淨比丘受；若無清淨比丘，可向清淨比丘尼受；若無清淨比丘尼，可向清淨式叉摩那（中國佛教已經無這一衆）受；若無清淨式叉摩那，可向清淨沙彌受；若無清淨沙彌，可向清淨沙彌尼受；若無清淨沙彌尼，可向白衣乃至非佛弟子及旁生異趣受。如今的中國，現比丘相的，仍然大有人在，五戒自應向比丘前受了。

五戒的隨分受與全部受，也有不同的說法：優婆塞戒經受戒品中說：「若受三歸，受持一戒，是名一分；受三歸已，受持二戒，是名少分；若受三歸，持二戒已，若破一戒，是名無分；若受三歸，受持三四戒，是名多分；若受三歸，受持五戒，是名滿分。」（因爲戒由三歸而得，故皆列舉三歸）這是許可五戒隨分受持的，但看各人的能力，可受幾戒卽受幾戒，不要勉强受了，受後再破，罪就大了。所以說「持二戒已，若破一戒，是名無分。」實則若持五戒，但破一戒，也算無分，如果僅持一戒，堅持不犯，尚是一分優婆塞（夷）。但在薩婆多部毗尼毗婆沙卷一中，却不同意隨分受持的說法：「問：『凡受優婆塞戒，設不能具受五戒，若受一戒乃至四戒，受得戒否？』答曰：『不得。』『若不得者，有經說有少分優婆塞，多分優婆塞，滿分優婆塞，此義云何？』答曰：『所以作是說者，欲明持戒功德多少，不言有如是受戒法也。』」事實上在各部廣律中，殊難找到五戒可以隨分受持的根據，佛時的在家弟子，凡受五戒，總是說：「自今已去，盡形壽不殺生乃至不飮酒。」但是隨分受

持五戒的主張，卻為多數律師之所主張，近代的弘一大師亦頗堅信，他曾於律學要略中說：「若不能全持，或一、或二、或三、或四，皆可隨意。寧可不受，萬不可受而不持！」這也實是出於護持戒法的悲心，我們今天，也不妨採取優婆塞戒經的主張，俾使受戒的人對於戒法有一莊嚴肅穆之心，否則濫傳戒法，不唯不能提倡戒的精神，反將戒法送了人情，而致尊嚴掃地。據弘一大師說：「五戒中最容易持的是不邪婬不飲酒，諸位可先受這兩條，最為穩當。」

五戒的受持時限，也有不同的說法：成實論中說：「五戒八戒，隨日月長短，或一年一月，乃至半日半夜。」這在廣律中也可找到根據，十誦律卷二十五，記載這樣一個故事：有名億耳者，從大海求寶脫險而歸，在歸途中於一夜間，宿一大樹下，窺見有床出、男人出、女人出，顏貌端正，著天寶衣冠，共相娛樂，但至夜盡天曉，即時床滅、女滅，有羣狗來，噉此男子，肉盡骨在；第二夜亦復如是，億耳即予詢問，始知那個男子生時為屠夫，因日間殺生造罪，無暇行善，後由迦旃延尊者教他：「汝夜間受五戒，可獲微善。」接著，億耳又於日間在一大樹下，見有床出、男人出、女人出，乃至一到夜晚，有百蟲出，噉此男子，肉盡骨在；億耳問之，始知這個男子生時邪婬他人之妻，就樂不能自抑，後由迦旃延尊者教他：「受晝五戒，可獲微善。」這是說明五戒可以一日受或一夜受；可以單受日間或單受夜間，只要受了，就有功德，就有善報。但在薩婆多毗尼毗婆沙論卷一中則說：「若受五戒，必盡形壽。」在四分律中，也主張五戒必須盡形壽——直到老死為止，一受永受。不過，有一折中的解釋：戒有受法，也有捨法，受了再捨，捨了再受，則未嘗不可；受戒之後，必須持戒，如果

捨戒，雖作惡業，亦無犯戒之罪，以前持戒的功德，仍然存在。所以我人受五戒，不妨作盡形壽想，如果不能持，隨時可以捨，可以逐條捨，也可全部捨。薩婆多論中說：「遇惡因緣，遍欲捨戒者，不必要從五衆邊捨，趣得一人即成。」要想捨戒，隨時找得一個解語的人，一說「我捨某戒」，即成捨戒，如於捨後，再想受戒，亦不爲難，義鈔中說：「若自染心，將欲犯戒，寧可捨已爲之，後還懺受，亦得。」以此可知，受五戒的時間長短，當不是嚴重的問題，只要明白受與捨的道理規矩就行了。

在受五戒之前，也有資格的限定：薩婆多論卷一中說：「凡得波羅提木叉戒者，以五道而言，唯人道得戒。」又說：「雖處處經中說龍受齋法，……得善心功德，不得齋也。」自五戒以至菩薩戒，皆稱波羅提木叉，譯義爲別解脫——持一戒有一戒的解脫功德，別別持，別別解脫，故稱別解脫戒。既然除人道以外，異類衆生，皆不得戒，除人之外，自也不必受戒。可是以大乘菩薩戒而言，五道衆生，唯除地獄，受戒但解法師語者，一切得戒。這在各部律中，亦均有龍王受五戒，與天人受五戒的記載。不過，這與我們人類無關緊要。

最要緊的，在人類之中，也有不夠資格求受五戒的，那就是犯了五逆罪的人，以及自破淨戒或破他淨戒的人。做五戒阿闍梨（軌範師）的人，爲人授五戒之前，必須首先問淸，有沒有犯過五逆？有沒有自破淨戒或破他淨戒？如果不問而授，受戒者雖求戒也不得戒。

五逆罪是：殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血。實際上，在此五逆之中，今日的俗人，只能犯到殺父與殺母的兩逆。不在佛世，所以不可能出佛身血（佛教史上僅有提婆達多一人犯了此

罪）：俗人不能破僧，破僧有兩種：要有八個以上的比丘或比丘尼，始能破羯磨僧；要有九個以上的比丘，一人自稱是佛，始能破轉法輪僧；女人也不能破轉法輪僧的，因女人不能卽身成佛，所以不能自稱爲佛（佛教史上也僅提婆達多一人，犯了破轉法輪僧的逆罪）。時丁末法，很難有阿羅漢出世，要想得而殺之，自亦更非尋常事了。

自破淨戒與破他淨戒，倒是有可能的。受戒之後，犯了不可悔的重罪，稱爲自破淨戒。他人持戒，而予初次使其破戒，稱爲破他淨戒。這在上面已經說明。

照規矩，五戒八戒，皆應一一個別受，不得大衆集體一齊受，但在今世傳戒的場合，多是集體受的。究其個別受的原因，是在心不外緣，境界寧靜，戒師的開導，以及納受三歸五戒的戒體，可以一心一意，全部領會，受得上品戒體。否則，人多聲雜，心不寧靜，也不專一，那就差了，甚至不能得戒。因爲戒品分三等：

一、若於正受戒時，剛聞戒師法語，心卽開通，發最上廣大之心，遍緣法界一切有情無情，悉願斷除一切罪惡，悉願修持一切善行，悉願廣度一切衆生者，得上品五戒。

二、若於正受戒時，雖聽戒師開導，亦緣一切有情無情之境，但其願心不大，唯求自脫生死，全無度生之志者，得中品五戒。

三、若於正受戒時，亦聽戒師開導，或以性智狹劣，或因心意散亂，故致緣境不周，但得戒相的守持，無能發揮戒體的功用者，得下品五戒。

如果心猿意馬或者聽不清戒師的言語，或者聽若罔聞，糊塗隨衆而跪拜起立者，只能種種善根，根本無戒可得。但在集體傳五戒時，如此的情形，却大有人在。所以，如能方便做到的話，最好是個別受五戒。

根據讀體大師所編的授五戒正範，共有十項儀節，除了內容不同，方式則與授三歸儀節相似。它的十項儀節是這樣的：

第一、敷座請師——由熟習儀則的出家人爲禮。

第二、戒師開導——由戒師演說五戒的意義，說明受五戒對於信佛學佛的重要性。

第三、請聖——奉請佛法賢聖僧寶，證明受戒；奉請梵釋諸天，護法神鬼，監壇護戒。

第四、懺悔——懺除無始以來的一切罪業，以求身心淸淨，納受戒體，重新做人（佛也是人中成就的）。

第五、問遮難——詢問受戒者，今生以來，曾經作過佛法之所不容的大罪過否？如曾作過，即成遮障，難以受戒，故稱遮難。讀體大師列舉七條，與我前面所舉的五逆加破淨戒頗有出入：⑴盜僧物，⑵於六親男女中行婬，⑶汚破僧尼梵行，⑷父病時捨去不顧，⑸母病時捨去不顧，⑹師長有病時捨去不顧，⑺殺害發菩提心衆生。

第六、受三歸——五戒以宣讀三歸文時，即是納受戒體，三歸三結，與三歸文儀相同。

第七、宣戒相——先問受戒者，能受持幾分戒，然後宣讀五戒戒相，盡形壽不殺生，乃至不飲酒

・各各答以能持或不能持。（但其科文，似專爲滿分受者作。）

第八、發願——開示受戒者，發大菩提心。

第九、勸囑——勸告受戒者，既已發心受戒，即應依教奉持。

第十、廻向——以此受戒功德，廻向法界衆生。

對此傳授五戒儀軌的編訂，讀體大師在其歸戒條例中，也有說明：「今此正範，當於老比丘所受。」又因寺中長老，皆爲方丈和尚，故對戒師不稱阿闍梨，而稱和尚。至於「若是長老，未曾統衆，不任方丈，或二三同修，或獨處無侶，苟偶善信發心來求戒者，第可開導，與之受戒。發願而已，餘不必全用。」

從讀體大師所編儀軌的內容看，自三歸以至菩薩戒，都是採用大乘戒的規模，事實上優婆塞戒經中的五戒，與普通五戒是不盡相同的，這在明末的蕅益大師及近代的太虛大師，均有說明。當然，如能使得一切戒，全部滙歸大乘菩薩戒，那是最好不過的事，唯有限於根機及環境的不同者，自亦不必使得所有的人，一進佛門，就要他們人人成爲實踐菩薩道之大菩薩的。

蕅益大師所彙集的受五戒法，頗爲簡明實際，茲錄如下，用供參考：

「我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧，盡形壽爲□分優婆塞，如來至眞等正覺是我世尊。（三說）

「我某甲，歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟，盡形壽爲□分優婆塞，如來至眞等正覺是我世尊。

（三說）

「（若善女人，卽稱優婆夷。）

「如諸佛盡形壽不殺生，我某甲亦盡形壽不殺生；如諸佛盡形壽不偸盜，我某甲亦盡形壽不偸盜；如諸佛盡形壽不婬欲，我某甲亦盡形壽不邪婬；如諸佛盡形壽不妄語，我某甲亦盡形壽不妄語；如諸佛盡形壽不飲酒，我某甲亦盡形壽不飲酒。

以此受戒功德，廻向無上菩提，四恩總報，三有齊資，普與衆生，同生淨土。」

在家人受五戒，本爲極其普通的事，只要面對一位戒師（或用梵語稱爲阿闍梨），卽可自說而受，如果自己不懂五戒的受法及其內容者，請戒師開導，傳授（受戒詞）卽可。晚近以來，大家竟把傳五戒，看成了大佛事，廣事舖張，勞師動衆，此雖爲戒法作了莊嚴，却將五戒的戒法壓在繁文縟節的高帽子下面透不過氣來了。

因此，我希望今後的中國佛教界，提倡普遍的傳受五戒，除了集體性的場合，不妨參考讀體大師的五戒正範之外，其餘的則儘可能地減少麻煩。以我的看法，通常受五戒，有了如下的五項卽可：

㈠請師開導五戒內容（簡明扼要），教授受五戒的說詞（如已知者，此節可免）。

㈡問遮難（普通但問殺父母與破淨戒——自破破他，卽可）。

㈢三歸三結（如蕅益大師所擧者）。

㈣宣讀或隨分選讀五戒的戒相（如蕅益大師所擧者）。

㈤發願迴向（通常用的迴向偈亦可，或以各人所願自白數語亦可）。

受一次五戒，最多不要超過十五分鐘，這樣淸淸楚楚簡簡單單的受五戒，要比擺大場面的更切實際，更容易得戒，同時，戒師也可在同一天中，爲數人各別授戒，不致感到吃力。並可隨處均能爲人授戒。

第二節　受持五戒的功德

佛教的究竟價值，是講三輪體空的：做事的人，所做事的本身，做事所產生的作用，全部空去，不著有無，才是學佛的最終目的。所以一切的善行，自無功德可言。但在凡夫而言，要做到這一步工夫，那是不可能的，否則他已不是凡夫了。

乘船的人，目的不在乘船，但是乘船，却能使人達到所期待的目的地，船只是工具而已。同樣的，受五戒的人，目的不在於受戒的本身，但是受戒，却能使人達到學佛的目的，戒只是方法而已。從世間法中說，利用工具或運用方法，必能產生正面的功利，或反面的罪過。受五戒，是行善的方法，故亦必有其應產生的功德。

修持五戒十善，若發出離心，卽能因此而可證得初果乃至三果（四果者，必須出家），比如根本說一切有部毗奈耶卷三十一所載，小路比丘以半頌說十善法，善爲譬喩，半頌說猶未了，聽衆之中，卽有一萬二千有情，遠離塵垢，得法眼淨，眼見眞諦，或得煖法，乃至或有因此出家而證阿羅漢果。

可知五戒十善，雖是學佛的起步，也可由此而能邁入聖城，了生脫死。

如果但求人天福報，或其戒力薄弱者，也可因此而不墮三塗，終將導致因緣的成熟，發出離心，越出三界。如果不能五戒全部清淨，但能堅持一戒，亦可保住人身；持戒的多少，以及戒力的強弱（係指對於可悔輕罪的持犯多寡而言），可以決定捨此一身之後的人天境界，持五戒的最高者，可生欲界第六天，依次向下，最少仍可做一個平凡的人，如想進入色界天乃至無色界天，須修禪定，到達初禪以上，始能進入色界天。同時，色無色界，不由五戒而得，但從禪定進取，所以外道不持佛戒，如果禪定工夫够了，也可進入初禪以上的天界。從經律中看，修人天福報的功德，多半是生到四天王天及三十三天（忉利天）。

但從佛法的觀點上說，生天遠不如生在人間爲好。天上的壽命，從四天王天向上數，一天比一天長，四天王天以人間五十年爲一日，平均壽命爲五百歲；到達第六他化自在天，以人間一千六百年爲一日，平均壽命爲一萬六千歲。對於五欲的享受，也一天比一天更爲殊勝，但是，天人終是要壽終的，天福也有窮盡的，到了天上，光是享福，難有求福的心情也少求福的機會，天福盡了，命終還墮，可能不復爲人，而入三塗道中。律中記載，目連尊者的在家弟子耆婆，也是當時的名醫，歸依三寶之後，免費爲僧衆治病，以此功德死後生於三十三天，有一天目連尊者有一弟子病了，不知如何治療，便以神足去三十三天問耆婆，此時正逢天人各各駕車，馳往園中遊樂，誰也不睬站在一旁的目連尊者。耆婆見了，也只微一舉手，表示招呼，逕自駕車疾馳而去，目連尊者即以神力，停住耆婆的車子，

並且責問他：「見了我，為何不下車敬禮？」他的回答是：「享樂要緊，不由自主。」並說：「我已算是好的，尚能舉手為禮，其餘的天人，連看都無暇看你一眼哩！」這是說，生了天，沉浸在欲樂的享受中以後，就忘了學佛修行了，也無心禮敬三寶了。

人間是苦的，但在五道之中，只有人才能够因了受苦而行善求福，所以上面曾介紹，唯有人道受戒得戒。佛教是人間的佛教，學佛持戒，雖可報生天上，但是眞正學佛的人，不要希望生天。這在根本說一切有部毗奈耶卷四十九中，又有一個故事：有一持戒比丘，夜間坐在一張矮床上，斂身入定，定中被一條毒蛇咬著了前額，雖然中毒身死，仍未知覺，因其尚未證道，未出三界，當其出定之時，卽見有五百彩女，前後圍繞，問之始知已生三十三天為天人了。並且要他去禮帝釋天主，但他未染欲樂，反以為天女惱他，故頗感困惱地說：「我只禮佛陀，不禮天帝，並願天帝能來禮敬於我。」天女告訴他說：「只有進入妙地園中出家，可以得到天帝的禮敬。」因此，他便毅然放棄天福的享受，又去過出家的生活了。這是說，有心學佛的人，不要求享天福，也不應求享天福。

一切的業力，可由各人的願力來轉變，如果雖因受持五戒的功德，可以得到生天的果報，但也可以發願，願此功德還生人間，生生世世，見佛聞法，或作護持佛法的長者居士，或作弘法利生的清淨僧寶。如果沒有把握，或因志願不同，亦可願此持戒功德，廻向往生西方淨土，增長蓮臺的品位，臨命終時，佛來接引，花開見佛，得不退轉。

五戒的功德，可以因人而異，在家人能由布施求福，受五戒的功德，則又超過一切財物的布施功

德之上，但願在家的信士信女，發心受五戒；受了五戒，不要求生天上，最好是乘願再來人間，否則也應往生西方淨土。

即在現生而言，持了五戒的人，可減少許多不必要的煩惱與凶險，至少不再有因了主動的殺、盜、邪婬、妄語、酗酒而來的禍害。又據經中說，每持一戒，即有五位善神，隨身保護，若持五戒，即有二十五位善神，隨身保護，能使出入起居，皆得逢凶化吉。

佛法不唯能够使人得到永久的安樂，也能予人以現世的安樂，受持五戒，便是求取這兩種安樂之寶的敲門磚。人間佛教的理想社會——輪王政治，也以十善為其準則，五戒若能普遍推行，儒家所說的大同世界也即在眼前了。

第四篇 了生脫死的門徑

八關戒齋

第一章　八關戒齋及其內容

第一節　緒　說

已經講了三歸與五戒，現在繼續再講八戒。

學佛之道，乃是逐段前進的，也是層層向上的。歸依三寶，只是信佛學佛的初初入門，五戒十善，才是實踐學佛之道的眞正開始。本來，在律典之中的佛陀時代，凡受三歸的，也必連帶著接受五戒；所以三歸五戒，從其根本要求上說是分不開的，後人之只受三歸不受五戒者，只是一種接引衆生的權宜之計而已。

受了三歸五戒，只要能够如法奉行，絕對可保不墮三塗——畜生、餓鬼、地獄。五戒的功德，可以保住人身，乃至可以上生天道爲天人。

但是，佛法的最終目的，是在教人了生脫死，三歸五戒之使衆生不墮三塗，也只是了生脫死的一種權宜之計，首先使之不往下墮，扎穩了脚根之後，再使之更上一層，而走上了生脫死的門徑。八關戒齋，便是這一了生脫死的門徑。當然，八關戒齋，僅是此一了生脫死之路的起點，只是一扇大門，只是一條路徑，進了門，上了路，還有更高更上的境界在等著我們哩！所以經中都說，持八關戒齋是

衆生種的出世正因，而非出世之果。因爲持五戒清淨者生天，持八戒清淨者，雖也是生天，但是，五戒生天，僅止於天，而不一定能够了生脫死。八戒生天，雖生於天，終究必將得到了生脫死的涅槃之果。這是五戒生天與八戒生天的不同之處。

第二節　什麼是八關戒齋

戒，在佛教，從大體上分，共有兩大類別：一是漸次戒，一是頓立戒。

所謂漸次戒，是指在家的三歸五戒，出家的沙彌沙彌尼戒，比丘比丘尼戒。不受三歸五戒，不能受沙彌沙彌尼的十戒；不受沙彌沙彌尼的十戒，不得受比丘比丘尼戒；沙彌尼進入比丘尼的過程中，尚有式叉摩那的六法，因其需要逐次上升，級級增加，故稱漸次戒。在家二衆，加上出家的五衆，共爲七衆佛弟子，均以漸次戒而得名分序次。

所謂頓立戒，是指八戒與梵網、瓔珞之菩薩戒，這兩種戒是在七衆戒之外的別解脫戒（梵語波羅提木叉），此戒與彼戒，雖然同爲佛戒，但是不受三歸五戒，同樣可以直接來受八戒與菩薩戒（瑜伽菩薩戒則仍爲漸次戒）。

那麼，我們現在所講的八戒，既非七衆的漸次戒之一，爲何要把它放在五戒之後來講呢？因爲八戒之中包括了五戒的全部，又攝入了沙彌十戒的大部，爲了理解上的方便，所以把它放在五戒之後，沙彌戒之前。

八關戒齋的內容是這樣的：

一、不殺生。

二、不偷盜。

三、不非梵行（不婬）。

四、不妄語。

五、不飲酒。

六、不著香華鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽。

七、不坐臥高廣大床。

八、不非時食。

我們看來，就可知道，此八戒之中，除了六七八的三條戒，其餘前五條戒，則與五戒相同，不過第三條的「不邪婬」，在此改為「不婬」了。

其實，這八條戒，就是沙彌十戒的前九條，除了未將第十條的「不執持生像金銀寶物」列入之外，則與沙彌戒完全一樣，只是把沙彌戒的六七兩條，在此合為第六戒的一條了。所以，也有人將此八戒依沙彌戒分列為九條的，因為最後一條的「非時食」戒，不是戒而是齋，不非時食稱為齋，過中午不食稱為持齋（持齋絕對不是等於吃素），過了中午而食，稱為「非時食」。八關戒齋，也就以此持齋為體為主為本為要，故而前面八條稱為戒，後面一條稱為齋。齋的意義是「清淨」，從事相上說，

過中午而食者，卽爲雜亂不淨，所以三世諸佛，皆是過中午不食的；從根本上說，身口意的三業清淨，便名爲齋。

不過，八關戒齋與沙彌十戒的最大區別，是在僅於六齋日的一日一夜受持，不像沙彌戒是需要終身受持的。正因沙彌終身受十戒，故其最高可證阿羅漢果，八關戒齋一日一夜受持，雖種出世正因，也不能卽身而證阿羅漢果。但是佛陀慈悲，因爲世上儘管有很多人希望信佛學佛，而期走出生死之道，然由各各不同的差別因緣，使得許多的人皆無法走出這一生死之道，有的爲了他們本身的職業，使其無法自由決定自己所嚮往的生活方式；有的爲了社會的牽制；有的爲了家庭的責任；有的爲了妻子兒女的糾纏等等。所以，希望走上出世之道的人很多，能夠走上出世之道的人則很少。因此，開出一個方便法門，使那些嚮往出世生活而又無法達到目的的人，也有機會來過過出世的生活，種植出世的善根。八關戒齋，就是此一廣大的方便法門。八關戒齋，既然是沙彌十戒的前九條，故也相近於沙彌十戒的分日受持了。出世的生活，是以沙彌的生活爲基礎爲開始，分日受持沙彌十戒的前九戒，也就相近於出世生活的分日受持了。八關戒齋是一日一夜受持，多受一次卽多一次的收益，通常是以陰曆每月的初八、十四、十五、二十三，及月底最後兩天，通稱爲六齋日，在此六天之中，天天受固然好，如因環境的限制，僅受五天乃至一天，也是好的。

第三節　爲何要受八關戒齋

為何要受八關戒齋？大概的意思，前面已經說過，是為種植出世的善根，受持八關戒齋，雖僅一日一夜，終究必因此一功德而將得到涅槃之果！

那麼，為何八關戒齋具有如此的功德呢？

這一點，我們應注意到，八關戒齋的重心，是在設法關閉衆生的生死之門。八關戒齋的作用，是在由此關卡而走出衆生的生死之門。生死的主要關鍵，端在婬欲與飲食的二大禍源，儒家說：「食、色，性也——衆生之成為衆生的根本原因。」依佛法的觀點說：飲食為生死的增上助緣，婬欲是生死的根本原因，一切衆生，皆由不斷婬欲，所以不離生死；一切衆生，皆因貪戀婬欲之樂，所以既助成了後代子孫的生死，自身也被生死的索之所束縛纏裹！衆生之有婬欲，乃是與生俱來，婬欲之形成兩性的交接，則又必在飽暖之後，飽暖屬於衣食，食比衣更重要，有食無衣，可以飽也可以暖，有衣無食，終必饑餓而死。所以婬為生死根本，食為生死助緣，若能超越於婬欲與飲食之外，必已了生脫死——三界之中，雖至無色界的非想非非想處天，已無婬念，但仍不離識食，故仍不出生死。為了超越生死，所以戒婬，為了抑制婬欲，所以持齋。出世的生活，端從戒婬與持齋做起，飲食雖為生死的助緣，婬欲却由飲食的滿足而起，正因如此，持齋雖非戒，却是戒之體了。

也許讀者要懷疑：八關戒齋的內容，明明有八條或九條，為何只說婬戒與持齋才是八關戒齋的重心呢？

這要知道，八關戒齋的前五戒，除了將第三戒的「不邪婬」改為「不婬」，其餘則與五戒一樣，

可見其重點是在於戒婬，故與五戒不同；至於第六條「不著香華鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽。」以及第七條「不坐臥高廣大床」，目的也是爲了間接的戒婬。著花、塗油、塗香、唱歌、跳舞、彈琴、雜伎、坐寶座、臥大床，不論自己做也好，去看他人做也好，對於修道的人來說，總是不相宜的，這些都是放縱導欲的媒介，都會使人想到婬欲上去乃至做到婬欲上去的東西，故其仍屬戒婬的範圍。至於第八條持齋，不用再解釋了。

正因爲八關戒齋，是重在婬欲與飲食的戒除與節制，所以持了八關戒齋，就是種植了出世之因的功德。在家俗人而想種植出世之因的功德者，就該受持八關戒齋，不論你已受了三歸也好，受了五戒也好，受了菩薩戒也好，都可以也應該再來受持八關戒齋的，因爲八關戒齋與三歸、五戒、菩薩戒的受持，並無衝突。這是一日一夜受，今日受了，到明日天明，就可不再受此戒齋的限制，如果下次要受，必須重新再受，這實在是非常方便而功德很大的波羅提木叉，不像五戒是終身受持，菩薩戒是盡未來際時受持。

第四節　八關戒齋的內容

八關戒齋的內容，前面已經大略地介紹過了，現在再來稍加解釋。

一至五戒，除第三婬戒之外，完全與五戒相同，我們不再解釋，讀者可參看「人間天上的護照」第一章。卽使婬戒一條，我在該文中，也已提到：「每月的六齋日，不得行婬。」不過，但持五戒而

不持八關戒齋的人，雖說六齋日不得行婬，萬一行了夫婦的正婬，也不算犯戒。唯於梵網菩薩戒輕垢第三十條，也有如此的規定：「……爲白衣通致男女，交會婬色，縛著。於六齋日，年三長齋月（正月、五月、九月爲長齋月），作殺生劫盜，破齋犯戒者，犯輕垢罪。」這是說：受了梵網菩薩戒的人，也應於每月的六齋日及每年的三個長齋月中，皆不得犯殺生、偸盜、婬欲、非時食等的行爲，否則便跟持八關戒齋的人一樣，成爲犯戒罪！這在梵網戒中，稱爲「不敬好時戒」；五戒之人，不敬好時，雖非犯戒，總也不是好事，今在八戒之中，如果不敬好時，那就成爲犯戒了，這是與五戒情形不同之處。同時，八戒的不婬，還有更進一層的要求，佛說齋經中說：「一日一夜持心如眞人（如來），無婬意，不念房室，修治梵行，不爲邪欲，心不貪色，如清淨戒，以一心習。」在此最要緊的，是要向佛陀看齊，雖僅一日一夜，也得希望做到百歲比丘那樣的梵行清淨，身不犯婬行，口不說婬語，心不念婬意，在此一日一夜之中，完全要以出世離欲的身心來自期自處，凡是一念婬意現前，或者回憶過去的婬境，或者想像未來的婬樂，便算齋不清淨。這一要求，比起菩薩戒的「不敬好時戒」，又要嚴格得多了。但是，菩薩應持六齋，故在優婆塞戒經中有「持六齋戒」的規定。

現在，我們從第六戒起，分條研討如下：

第六條、不著香華鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽。

因爲八關戒齋是重在敎人出離世間，重在種植出世之因，所以從事相上看，是屬於自求解脫生死的小乘法門，（不要輕視小乘，若無小乘行的基礎，大乘行便無從落實。自己不能生死自主，先喊：

「我不入地獄，誰入地獄。」那是等同犯罪墮地獄，而非乘願救地獄了；要知道，唯有自主的能力越強大，能做到化度的範圍越深廣。）故也不要說：「爲了接引衆生，一生補處的菩薩也要用花鬘瓔珞來作莊嚴。」要知接引衆生是一回事，求了生死又是一回事。

「著香華鬘」，是印度的美化裝飾品，用香花結成花冠，綴成花圈，連成花串，或用金銀寶物鑲嵌連綴而成，戴在頭上，掛在胸前，披在肩上，乃至垂吊佩飾於全身上下。如在今天來說，女人的項鍊、項圈、耳環、髮夾、飾帽、別針、手鐲、鑽戒、指環等等，男人的手錶、金戒、領帶上的飾物等等，皆屬香華鬘的同一性質，所以南傳小乘比丘與沙彌，他們的手上是不帶錶的，原因即在於此。現在各地大乘比丘出國訪問，接受歡迎，有用夏威夷式的花圈，敬獻於項間佩掛者，乃是不合要求的事。在此不著香華鬘的含義之中，當也包括了不著華麗高貴與色彩鮮艷的衣服在內，這是不能不注意的。出家人著袈裟——壞色衣，是終身的事，在家人於持八關戒齋的六齋日，衣著自也應當力求樸素爲宜。這在佛陀時代，有一個例子：當時有一位非常有錢有地位的貴婦人，叫做毗舍佉母，有一次，她去拜見佛陀，直到走近祇園精舍的門口，才發覺她是盛裝出來的，一身都是珠光寶氣的花鬘瓔珞，她覺得去見佛陀是不該如此的，但又不便再退回家去卸裝，於是就將那些花鬘瓔珞卸下來，隨便向精舍裏的樹下一放，樸樸素素地去拜見佛陀。以此可見，弟子爲了恭敬佛陀，所以不敢打扮得花枝招展去拜見，我們爲了了生脫死而受八關戒齋，自是更不應該盛裝艷抹了。

「香油塗身」，本來也是印度的習俗，印度地處熱帶，皮膚需要經常潤滑，所以有錢的人，不論

男女，都有塗油的習慣，有的人，每洗一次澡，便得塗一次油，故此「塗油」，也有清潔劑的成分在內；比丘比丘尼本不許塗油，但遇有病，佛也准許塗油，這在律中，常可見到，用油塗脚，更是平常的事。不過，俗人，尤其是有錢的人，均用上等的香油。過出家生活的人是不可用香料塗身的。今日市場上所賣的香水、香皂、香粉、香脂、香膏、香油等等，在受八關戒齋的日子，自也一律不得使用（如果比丘比丘尼用香料塗身，那是持戒不淨的徵象）。以上兩點，男人比女人容易持，女人之愛美心理，是與生俱來的。但是，不聽說「女爲悅己者容」嗎？女人美化自己的容貌，乃爲求取男人的愛慕與歡心，其中富有挑逗引誘的婬意在內，所以佛陀要求，在家弟子們於受了八關戒齋的日子裏，要把這些全部放下。如說爲了交際與應酬的理由而不能放下，那麼你可在沒有交際應酬的日子，再受八關戒齋，絕不可既然受了，又要去犯，受戒功德大，犯戒罪更大！所以泰國的在家人，如於六齋日（他們稱爲佛日），受八關戒齋，「那是一日一夜不同家的，夜間就和衣睡在佛殿的四邊。」（見淨海法師的泰僧安居記）

對於香料的運用，律中也有指示：塗在佛殿裏，塗在僧房裏，或因住處房內有臭氣，亦可燃燒各種好香來熏。如有患眼、患瘡，醫師處方，敎用香料爲藥，並且非以香料塗抹不能治好者，也可以用。在今天，好像已極少有用香塗瘡的實例了，故也沒有開用的必要。

「歌舞倡伎」，是娛樂，以世間法來說，人之對於娛樂，是不能缺少的，人類自初民開始，便有簡單的歌唱與舞蹈，因爲娛樂是調濟人類生活的一種產物，所以娛樂之於世界各民族中，自古以來，

均受重視。不過娛樂的範圍很廣，娛樂的效果，也有善與不善，所以今世的社會，要提倡正當的娛樂而取締不正當的娛樂，娛樂之有益於人的身心者，爲正爲善，有害於人的身心者，爲邪爲惡。故在中國的古聖先賢，要「制禮作樂」，「禮者養也」，禮的目的，在培養中正和平的國民性，是爲了發揚人性，提高人格而設。「樂者樂也，樂則安，安則久。」樂的目的，是在陶冶和樂互助的國民性，是爲了上下和敬，長幼和順，族里和親而設。其實禮樂二者，相互爲用，才能產生敬順和樂的效果：有樂有禮，雖樂而不流於婬亂，有禮有樂，雖禮而不滯於呆板。因此，娛樂的價值，可以達成移風易俗的目的。

既然如此，我們佛教，怎麼要教人「不歌舞倡伎」呢？其原因，是在嚮往出世，既已嚮往出世，那還有閒情逸致來享受世間的娛樂呢？出世者的態度，決不可仍以順世的心來衡量，否則也就不成其爲出世者的態度了。既求出世，不可再以廣度衆生的理由來隨順世俗，若尚未證入聖果聖位，空言隨順世俗而廣度衆生者，那你隨俗而流，順流以去，是眞的；廣度衆生，則絕難做到！所以瑜伽菩薩戒中，菩薩爲度衆生，可開七支罪，雖犯戒而有功德，但又明文規定：「出家菩薩，爲護聲聞，聖所教誡，令不壞滅。」攝大乘論則說地上的菩薩，爲度衆生，可開十惡，雖犯十惡，仍多功德。根本雜事卷三八中說，佛陀爲度樂神善愛健闥婆王，也去天上親奏千弦琉璃箜篌，八關戒齋既是出世戒（本質與出家戒一樣），我們既然不是地上的聖位菩薩，爲了解脫生死，持齋之日，不作歌舞倡伎，不享聲色娛樂，誰說不該？

當然，佛陀並不禁止在家弟子的歌舞倡伎，爲了供養三寶，俗人可以歌舞作爲奉獻，這在大小乘經典中，均有記載。唯其應以讚揚三寶的功德爲先決條件，否則不得演奏於三寶之前（今人有以佛化電影、佛化歌曲、佛化戲劇來弘揚佛法者，自是不違佛制的，但是出家人絕不可參與演出）。如在寺院中由俗人演奏歌舞而屬於讚揚三寶功德的，並且專爲出家人演時，佛陀是准許看的，至於到以歌舞倡伎爲營業的娛樂場所去看，佛陀則絕對的禁止。我以爲這有幾點理由：(1)娛樂場所的歌舞，好壞不等，以娛樂爲商業的人，爲了「票房價值」，迎合低級趣味的色情演出，乃是極平常的事；(2)娛樂場所的觀衆，男女混雜，賢愚不類；(3)出家人的生活，應以攝心閑靜爲職志，應以禪誦聽教爲要務；(4)出家人的服飾形貌與俗人殊異，易受俗人的注目，易招俗人的譏謗。有這四點理由，修道人是否應該進出於娛樂場所呢？受了八關戒齋的人，可能與第四點無關，與前三點則是有著密切關係的。但我看到淨海法師報導泰國的比丘生活，他們可以看電視，也可以聽收音機中的歌唱，根據佛制要求，他們看的電視，應該是有關佛教化的節目，他們所聽收音機中的歌唱，也該是讚頌三寶的歌唱。泰國實情如何，我則不得而知。

關於「歌舞倡伎」的內容，梵網菩薩三十三輕垢戒說：「不得聽吹貝、鼓、角、琴、瑟、箏、笛、箜篌、歌叫、妓樂之聲；不得樗蒲（賭錢）、圍棋、波羅賽戲（象棋）、彈棋（漢宮人粧奩戲）、六博（即今雙陸戲）、拍毬（球戲）、擲石、投壺（競技用，如今之鉛球、標槍、打靶等）、八道行城（西域以棋子分八路進退遊戲）、爪鏡（圓光法）、蓍草（易卜）、楊枝（樟柳神）、鉢盂（攪水

碗法）、髑髏（報耳法）而作卜筮。」（以上多分參照蕅益梵網合註括註）

蕅益大師在「沙彌十戒威儀錄要註釋」中又說：「唱曲吟詩，名之爲歌；掉臂蹋足，名之爲舞；吹簫、彈琴、雙陸、圍棋、擲骰、賭錢、醫、卜、星相、投壺、射箭、馳馬、試劍，並名倡伎。」從此可以明白，不歌舞倡伎的內容，是包括了一切的歌舞技藝與雜耍了。

「不故往觀聽」，是說，只要不是存心蓄意去看去聽，如果道經其前者，不爲犯戒，但也不得因爲偶而道經其前，便駐足觀聽，或隨逐觀聽——這要注意了，爭看街頭巷間的熱鬧，也是不許可的。

第七條、不坐臥高廣大床。

關於律中的「床」這樣東西，有些人可能還不大明白，床在我們是專門用來睡覺的，但在西域，床的含義較廣，睡覺用的叫做床，起居用著坐的也叫床，床有大小及高矮不等，有的高大得需要好多人來抬，有的卑小得可用一隻手輕輕地移動。因此，有的床可以二人乃至數人坐臥兩用，有的床是只能坐不能臥的。故在佛典中的床與座，往往通用或並用的，如說「身爲床座徧大千」，這是說明願心之大，載德之厚，能以一己而廣度大千衆生的意思。經中常說佛陀「敷座而坐」，但也有敷座而臥的，如毗奈耶卷四中說：「時世尊四疊襞憂多僧（七條衣）敷床（座）上，僧伽黎（大衣）著頭前，右脇臥獅子座，累膝互屈申脚……。」又如達賴與班禪喇嘛的「坐床大典」，實也即是「陞座大典」，所謂「金床」，也就是「寶座」。

明白了床的含義之後，我們可以解釋高廣大床了。

靈壹卞、沶一ㄎ戒義錄要註釋稱：一牀足高一尺六寸，坐時脚不掛空，過此量者，卽名爲高；但可容身轉側，過此卽名爲廣。旣高且廣，卽名爲大。」這是根據四分比丘戒單隨法八十四條而來。

唯有淡泊了物質的享受，才能提高精神的領域；唯有簡單了物質的生活，才能勇猛於道業的精進。旣然嚮往出世的境界，自當放下感官的貪著了。資生的用品越好越美，我們就越是會被資生的用品所役所轉，甚至愛護資生的用品要比愛護自己的道心更爲熱切；資生的用品越高貴，我們的心也就越是因了資生用品的高貴而現得高傲我慢起來，一有高傲我慢之心出現，道心也就走得無影無踪了。所以唐代悟達國師，因受沉香寶座，一念名利心起，竟遭人面瘡報。

再說，床上刻畫雕漆，綾羅綢帳，繡枕錦被等等，都算是高貴，如果再加床身寬廣高大，試問那對於一個修行的人是適合的嗎？一個人睡在這樣好而且大的床上，會有些什麼樣的心理反應，當亦可想而知了！

在家人，受了八關戒齋的日子，應該男女夫婦分床分房睡，如果家裏只有雙人大床，沒有單人小床，不妨特爲自己購置一張單人小床，專備六齋日臥用。否則雖受戒齋，亦不得戒齋。

出家五衆，對於這條，尚有規定，在此不舉。

第八條、不非時食。

前面已經說過，八關戒齋中的過中午不食是非常要緊的一條，而且是最主要的一條。受八關戒齋而不持此「不非時食」，固然不成戒齋，出家而不持「不非時食」，便不能爲俗人作八戒阿闍梨（師

）；不終身持「不非時食」者，也不得爲俗人作八戒阿闍梨，不得爲俗人授八關戒齋；更不得作沙彌戒和尚乃至比丘戒和尚；沙彌不持「不非時食」，不得受比丘戒。這是非常嚴正的一條。

在佛陀時代的印度，外道婆羅門，均持「不非時食」，佛在舍利弗問經中說：「諸婆羅門，不非時食，外道梵志，亦不邪食。」中後不吃東西，身心都很輕爽。雜想妄念也會減少。

不非時食，是說過了日中之後，除了飲水，不得再吃任何食物。俗人也許不慣中後不食，到了晚上也許會饑餓難忍而反增煩惱，甚至形成胃病。這一點，我要普勸：如你萬不得已，你可以方便吃糖減餓；可以吃菓子汁，但要先用清水滴淨，並且不得吃菓子肉。如果你能忍受的話，反正一個月只有六天，爲什麼不勇敢一些來忍受一下呢？如說營養不够，那是多餘的顧慮，大陸時代的中國軍人，每天都是吃的兩餐，也未見餓死的。至於詳細的情形與理由，我有一篇「佛教制度與生活」，可以參看。（見拙著「佛教制度與生活」一〇六至一五〇頁）

第二章　六齋日及其戒齋清淨

第一節　什麼是六齋日

八關戒齋，是俗人在每月的六齋日受持的。前面說過，陰曆的初八、十四、十五、二十三，以及月底的最後兩日，便是六齋日。

不非時食，是印度的內外道通行的，六齋日也是印度的內外道共同守持的。在此，我們必須明白，佛法與外道，在人天法的許多觀念中，是可以相通的，外道雖不如佛法的深廣博大，外道在人天法中所見境界，有許多在佛教是可以承認的。只要是對的，外道說了正法，雖爲外道所說，仍應得到尊重，如果是不對的，佛子說了邪法，雖是佛子所說，還是不能採信，這也是佛教的偉大之處。

六齋日，梵語叫做逋沙他Posadha。這與佛教每半月布薩說戒的布薩，是同一義，意爲「長淨」，長養善法，清淨梵行的意思。其實比丘半月布薩說戒，與六齋日的關係很深。如薩婆多部毗尼摩得勒伽卷六：「王舍城諸外道，八日、十四日、十五日，集一處唄誦，多得利養，眷屬增長，瓶沙王信佛法僧，往詣佛所……佛言聽諸比丘，八日、十四日、十五日，集一處唄誦說法。」（印度當時將一個月分爲二月，稱爲白月與黑月，每月只有十五天，只有初一到十五，沒有十六到三十）至於布薩，

原因亦爲「王舍城諸外道梵志於月三時爲集會，衆人羣來周旋，共爲知友，供養飲食。佛勸瓶沙王制之，有比丘對白衣說，白衣施食比丘等者，原爲月二回，次第增爲六齋八齋等。」（見丁福保佛學大辭典八六二頁）乃至增爲十齋日的。可見比丘的半月布薩一回與八戒的半月布薩三回，是同出一個原因了。

那麼，爲什麼要選這六天爲齋日呢？

大般若經卷十四：「六齋日，月八日、二十三日、十四日，二十九日、十五日、三十日，諸天衆會。」

四天王經：「諸天齋日，伺人善惡，須彌天王卽第二天，天帝名因，福德巍巍，典主四天，四天神王，卽因四鎭王也，各理一方。常以月八日遣使者下，案行天下，伺察帝王臣民、龍、鬼、蜎飛、蚑行、蠕動之類，心念、口言、身行善惡；十四日遣太子下；十五日四王自下；二十三日使者復下；二十九日太子復下；三十日四王復自下。」

智度論卷十三：「問曰：何以故，六齋日受八戒修福德？答曰：是日惡鬼逐人，欲奪人命，疾病凶衰，令人不吉，是故劫初聖人，敎人持齋修福，以避凶衰。」

關於六齋日的由來，傳說很多，各部經中，大同小異，大智度論所列最詳，如有興趣，可以參閱大正藏二十五冊一六〇頁。

大毗婆沙論卷四十一：「三十三天於白黑月，每當八日、若十四日、若十五日，集善法堂，稱量

世間，善惡多少。見造善者，便擁護之；見造惡者，即共嫌毀。」

好了，我們不再多舉了，其實，我們持戒齋的目的，不是怕天神來伺察善惡，不是怕疾病凶衰，也不是怕天神的嫌毀，而是爲了種植出世之因。不過，每月之中，既有如此的六天，比較重要，所以佛陀也就選了這六天，作爲八關戒齋的齋日。絕不是說，唯有此六天可作齋日，其餘日子便不可作齋日；更不是說，只此六天應該持戒齋，其餘的日子便不該作戒齋日。因爲凡是受持戒齋，日日受持，日日均有功德，六齋之日僅持其中的一日，也有一日的功德。如果不持戒齋而反造惡業，六齋日作了固然得罪，平日作了，同樣也要遭報。佛陀沿用印度外道所通行的六天，來勸在家弟子們受持戒齋，也是一種權巧方便。

第二節　怎樣算是戒齋清淨

八關戒齋，看來僅僅八條，要求受持清淨，實也不太容易。身不作惡：不殺，不盜，不婬，不著香華鬘、不香油塗身，不歌舞倡伎、不故往觀聽；不坐臥高廣大床；口不作惡：不妄語，不飲酒，不非時食；只要決心來做，是可能做得到的。至於要使意不念惡，那就很難了。最難控制的是妄念的紛紛湧現，並且不絕如縷，心志稍不集中，妄念便會趁隙而入，妄念之中，有善有惡有無記，善的不妨，無記亦無多損，惡念之來，念殺生、念偷盜、念婬欲、念妄語、念飲酒，乃至念非時食，只要一念生起，不論念過去、念未來，均爲齋不清淨，唯其若未涉及身口二業，仍不是破戒。

如果有人準備於明日受持八關戒齋，以為明日既不能行殺、行盜、行婬，乃至不能於非時而食了，便於今天故意放縱一番，這樣的人，明日雖能受持戒齋清淨，也是不算清淨；或有人今天受持八關戒齋清淨，却存意明天去行殺、行盜、行婬，乃至準備非時而食者，還是不算清淨。持戒齋者，貴在心念出離世間，貴在放下五欲的束縛，如果心不清淨，便是齋不清淨，豈可懷著貪樂五欲之心，而來受持戒齋？

因此，佛在優婆塞戒經卷五中說：「若欲受齋，先當敕語，遮先諸惡，乃得成就；若先不遮，輒便受齋，不名得齋。」可見，受齋之先，不但先從身心清淨而作準備，更要以口宣告他人，使得他人也知道我要受持戒齋了。

如何才能做到戒齋清淨，蕅益大師於優婆塞五戒相經箋要的末後說：「凡齋戒日，不得鞭打衆生；不得身口作不威儀事；不得起貪欲、瞋恚、煩惱等邪覺，更須修六念。以上四禁，若有犯者，雖不破齋，而齋戒不清淨。」

六齋日受了八關戒齋，為防妄念叢生，為增戒齋功德，最好的方法是專持六念：

一、念佛：佛為慈悲導師。念佛的法門，能除愚癡；念佛的實相，能除惡意；念佛的相好，能除怒習。

二、念法：法為諸佛之母。佛所說法，無量無邊，但以三十七道品，能够逐層而上，完成修證之功，所以應念三十七道品，其內容是：

㈠四念處——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。

㈡四正勤——未生惡不生、已生惡滅除、未生善令生、已生善增長。

㈢四如意足——欲（樂樂修持之法）、念（一心正住其境）、精進（修習不懈）、慧（思維心不散）。

㈣五根——信（信於正道）、精進（勤求不息）、念（一心觀想）、定（一心寂定）、慧（內性自照）。

㈤五力——由五根而發生五種力量，破除五障：信力遮煩惱、進力除懈怠、念力破邪想、定力破妄想、慧力破一切邪外。

㈥七覺支——念（思念修諸道法，而使定慧均等）、擇法（以智簡擇法之眞僞）、精進（以勇猛心，離邪行、行正法）、喜（心得善法，卽生歡喜）、輕安（斷除身心麤重，身心輕利安適）、定（心住一境）、行捨（捨諸妄謬、捨一切法）。

㈦八正道——正見、正思惟、正語、正業、正精進、正定、正念、正命。

三、念僧：僧爲人天福田。根據佛說齋經的記載，此所謂念僧，是念的眞實僧，或勝義僧，乃是證得四果與向四果的四雙八輩的聖僧。但凡夫比丘僧，也應恭敬供養，此處所謂念，乃是念其功德，所以要念勝義眞實僧，平日依止學習，仍當以持戒有素的世俗僧爲主。因爲梵語僧伽 Sangha 一字，意爲和合衆，或者單譯爲衆。印度四人以上卽爲衆，所以比丘比丘尼四人以上，可稱爲僧伽，俗人四

人以上，也可稱爲僧伽，所以佛弟子共分七衆乃至九衆；所以阿含經有將「歸依僧」譯爲「歸依衆」的，因此有人以爲，既稱歸依衆，就不必一定要歸依出家人了。其實，凡立此一謬論者，已招大罪！因爲佛陀從未說過歸依僧者卽是歸依在家衆的，處處都說是「歸依比丘僧」。佛初成道，未度比丘，先度在家弟子，便令歸依未來比丘僧，卽是最大的明證。因有人誤解了僧的定義，故此附帶說明。

四、念天：天上長壽安樂。因爲受持八關戒齋一天一夜，其功德卽可感生欲界六天的果報，所以一心念念，生天的果報，長壽安樂。

五、念戒：持戒三業清淨。八關戒齋，雖僅八條，然其戒力的範圍，亦可大至無窮無極，持一殺戒，卽可於一切衆生分上得不殺的功德，餘戒亦可類推準知；八戒的究竟，亦能具攝定共戒（由定而發，又稱禪戒，由定力而自然不犯，故稱定共戒）、道共戒（證得聖果階登聖位，雖不受戒持戒，也能與戒相應而一往清淨，故稱道共戒）、三聚淨戒（攝律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒，這是大乘菩薩戒的境域了）。因爲五戒是一切戒的基礎，八戒自也更是一切戒的基礎了。故其功德大小，可以隨人而異，以菩薩心持五戒，五戒卽成大乘戒；爲求人天福報持菩薩戒，菩薩戒也等於五戒了。

六、念施：普濟一切貧窮。貧窮有三種：財產貧窮、修福修道的方法貧窮、做人處世的膽識貧窮。所以布施也有三種：財物布施、佛法布施、無畏布施。財物能使衆生的物質生活改善，佛法能使衆生的精神生活充足，無畏能使衆生鐵肩擔道義，擇善而從，勇猛直前。根據智度論的解釋是這樣的：持戒之人不犯他人的財物，且以自己的財物施與他人，稱爲財施；能爲他說法，使之開悟得道，稱爲

法施；一切衆生皆有畏死之心，持戒之人無殺害之心，能使衆生沒有畏懼感，稱爲無畏施。

以上介紹了許多的名相，枯燥無味，對於初入佛門的人來說，的確是件困難的事，單把六念的內容分辨清楚，已經很不容易，再要一心一意地念此六念，那就更不容易了。不過，這是修此八關戒齋法門的一種規定，如能如法做到，自是好事，萬一於一時之間用不上六念的工夫，改用持名念佛念菩薩的聖號，也可通融，比如小乘經中的念佛，那是念佛的功德相好，在彌陀宗中的念佛，却是專心持念阿彌陀佛的聖號了。如果再有方便法門，比如持咒、誦經、禮懺，那也可以。比如地藏菩薩本願經中說：「若未來世衆生，於月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日乃至三十日……能於是十齋日，對佛菩薩，諸賢聖像前，讀是（地藏）經一遍，東西南北，百由旬內，無諸災難，當此居家，若長若幼，現在未來，百千歲中，永離惡趣。」我們看，十齋日是於六齋日之外，另加一日、十八日、二十四日、二十八日的四天，其餘六天即是六齋日；十齋日可讀誦地藏經，六齋日當亦可誦地藏經了。還有藥師經中也說：「受八分齋戒……復應念彼（藥師）如來本願功德，讀誦此（藥師）經，思惟其義，演說開示。」由此也可證明，受持八戒之日，不唯可以誦經——六齋日的由來，本爲瓶沙王請佛於此六日說法的，已見前面徵引。

第三章　八關戒齋的條件與受法

第一節　唯有人類可受戒

薩婆多毗尼毗沙卷一中說：「凡得波羅提木叉戒者，以五道而言，唯人道得。」八戒也是波羅提木叉戒，故除人類而外，異類衆生，上至天人也不得戒。又說：「雖處處經中，說龍受齋法，以善心故，而受八齋，一日一夜得善心功德，不得齋也。」又說：「一男、二女、三黃門、四二根，四種人中，唯男、女得戒。」也就是說，雖在人類之中，也只有生理正常的男人與女人，才能得戒。

第二節　犯五逆破淨戒者不得戒

薩婆多毗尼毗婆沙卷一中說：「如是男女中，若殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血，破僧輪（以上爲五逆），汚比丘尼、賊住（非法而住僧中者）、越濟人（爲了生活非爲佛法而出家者），斷善根，如是等人，盡不得戒。」

優婆塞五戒相經中說：「犯佛弟子淨戒人者，雖無犯戒之罪，然後永不得受五戒乃至出家受具足戒。」所謂「淨戒人」是指守持不婬戒的人，如果他人堅持不婬戒，初次誘逼，與其行婬，便稱破人

淨戒了。比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼，以及受持八關戒齋日的優婆塞與優婆夷，均不得使之破戒，否則自己便永無求受任何佛戒的資格了。不過，通常均以破女尼的淨戒爲主，破男人的淨戒，總不是尋常的。然在十誦律卷四十中有這樣一段記載：「佛在舍衛國，有婆羅門生女，面貌端正，名曰妙光……後女語乞食其舍沙門婆羅門：『共我行欲！』以是語罪緣，死墮惡道，在彼國北方，生作婬龍。」這僅僅誘使沙門婆羅門與她行婬，尚未造成破他淨戒的事實，她便因此而墮婬龍了！

第三節　受持的時限

關於受持八關戒齋的時限，各經論中，所說不一。

薩婆多毗尼毗婆沙卷一中說：「問曰：『受八戒法，得二日、三日乃至十日，一時受不？』答曰：『佛本制一日一夜，不得過限。若有力能受，一日過已，次第更受，如是隨力多少，不計日數也。』」又：「問曰：『若欲限受晝日齋法，不受夜齋，得八齋不？若欲受夜齋，不受晝齋，得八齋不？』答曰：『不得。』所以爾者，佛本聽一日一夜齋法，以有定限，不可違也。」這是說明八戒唯有一日一夜受，不得數日連受，也不得單受白天而不受夜間，或單受夜間而不受白天。雖在根本部皮革事中，億耳於曠野見到單受日齋與單受夜齋的果報者，但在薩婆多毗尼毗婆沙卷一中又接著解釋道：「有云：此是迦旃延欲度億耳故，作變化感悟其心，非是實事。」

但在成實論中則說：「五戒八戒，隨日月長短，或一年一月，乃至半日半夜。重受減並得。」

藥師經中也說：「有能受持八分齋戒，或經一年，或復三月，受持學處。」又說為了供養藥師如來：「應先造立彼佛形像……七日七夜，受八分齋戒。」這是說八分齋戒，不一定要在六齋日受持，受持之際，可以或一年，或三月，或七日七夜，連續受持的。

不過，依照八戒的受戒文字來說，乃以「一日一夜」為準為常，為正為主，如果環境許可，最好是一日一夜受持，好在每月只有六次。如果環境不許可，或者發心連續受持，附近又沒有能為受戒之師，為免每日往返之勞，也不妨限年、限月、限數十日、限數日來受持。

第四節　求受的方式

優婆塞戒經卷五中說：「如是（八）戒者，不得一時二人並受。」八戒只能一人一人地單獨向八戒師求受，其中的原因，根據靈芝律師的解釋是：「不得多者，恐人參混，心不專一。泛論歸戒，獨受為佳，則心不他緣，法無通濫。今多眾受，於理雖通，終成非便。」（行事鈔資持記卷三九）

薩婆多毗尼毗婆沙卷一中說：「夫受齋法，必從他受。於何人邊受？（出家）五眾邊。」優婆塞戒經卷五也說：「不得佛像邊受，要當從人。」可見，八戒應向出家的比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼前求受。但在成實論及智度論中，又許可自誓受。成實論中說：「若無人時，但心念口言：我受八戒，亦得成受。」不過自誓受也是有條件的，比如梵網菩薩戒，可以自誓受，唯其應在：「若千里內，無能授戒師，得佛菩薩形像前受戒。而要見好相（佛來摩頂、見光、見華，種種異相）。

一如果不是沒有能授八戒的出家五衆的情形之下，當然還是向出家五衆，求受八戒的好。

受八戒，可往寺院中求受，也可在自家中請八戒師來授。蕅益大師則說：「優婆塞受齋，就寺爲便，優婆夷受齋，就家爲便。」男人去寺院，女人則在家。但此沒有硬性規定，唯視實際情況，隨緣求受八戒就好了。

第五節　齋日的準備

八戒雖以六齋日爲常經，但逢佛菩薩誕日，自己的生日，父母的死亡日，或爲六親眷屬作諸功德之日，以及一切紀念、懷恩、修福、祈禱之日，均應酌情受持八戒。儒家每逢祭祀大典，也有「齋戒沐浴」的準備工夫，如禮經說：「齋戒以告鬼神。」孟子也有：「齋戒沐浴，則可以祀上帝。」不過，儒家齋戒的意義，雖可與佛教相通，其內容則不同。

受持八戒之前，身口意三業，卽應清淨下來，故於增一阿含經中說：「若受八戒，先須懺罪。」又如薩婆多毗尼毗婆沙卷一：「若人欲受八齋，先恣情女色，或作音樂，或貪飲噉，種種戲笑，如是等放逸事，盡心作已而後受齋，不問中前中後，盡不得齋；若本無心受齋，而作種種放逸事，後遇善知識，卽受齋者，不問中前中後，一切得齋；若欲受齋，而以事難自礙，不得自在，事難解已而受齋者，不問中前中後，一切得齋。」、

上文所言的「中前中後」，應予說明：八關戒齋的求受時間，應以持齋日的淸晨爲正規，最少也

該是在中午以前，今日的泰國，就是在中前受的：「每逢佛日和星期天，早晨七八點鐘，就有很多男女佛教信徒，手裏拿著鮮花香燭，和私人簡單用的東西，陸續來到佛寺做早課與聽僧人說法……說法之前，先爲信徒們說三歸五戒……信徒中也有受八關齋戒的……受五戒與受八戒，是同在一起的，不過當僧人說到第六、七、八戒時，受五戒的人不用答『持』。」（淨海法師「泰僧安居記」）但如遇到逆緣阻礙，只需心念受齋，延遲到中午以後再補行求受，也是可以的。如俱舍論中也說：「若先作意，於齋日受八戒，雖食竟，亦得。」

第六節　如何納受戒體

有關八關戒齋的內容及其要求，介紹至此，大致已經完備了，現在再來介紹納受戒體的方法。

本來，三歸、五戒、八戒，說戒受戒，都是很簡單的，只要準備的工夫做夠了，受時就很容易。但在中國的大寺院中，一切講究排場，所以讀體大師，也爲八戒的傳授，編了一篇「授八戒正範」，共分八節儀式，其綱目如下：

一、敷座請師——由引禮師領導迎請和尚陞座。
二、開導——略示八戒的意義及持齋的方法。
三、請聖——迎請佛法僧及護法龍天。
四、懺悔——懺除往昔惡業，悔斷未來惡業。

五、受歸——以三歸納戒體。

六、宣戒相——宣說八戒戒相條文。

七、發願——發願以此功德，攝取一切衆生之惡，使成無上菩提，同在彌勒的龍華三會，了生死，化有情，生極樂。

八、勸囑回向——說明八戒的受持功德，並勸以此功德，回向一切衆生。

此一「授八戒正範」，雖然很好，做起來的場面也很隆重莊嚴，但是所需時間較長，受戒之時，除了授戒師，還要引禮師，戒師若非住持方丈，行來頗爲不易。

因此，弘一大師曾經根據「佛說八種長養功德經」，錄編一篇「受八關齋戒法」，現在照抄介紹如下：

歸命一切佛，惟願一切佛菩薩衆，攝受於我。

我今歸命勝菩提，最上清淨佛法衆。

我發廣大菩提心，自他利益皆成就。

懺除一切不善業，隨喜無邊功德蘊。

先當不食一日中（案即一日一夜中過午不食），後修八種功德法。（以上三說）

我名某甲，唯願阿闍梨攝受於我，我從今時，發淨信心，乃至坐菩提場，成等正覺，誓歸依佛，二足勝尊；誓歸依法，離欲勝尊；誓歸依僧，調伏勝尊。如是三寶，是所歸趣。（以上三說）

我某甲淨信優婆塞（案受八戒者，正屬在家二衆，亦兼通出家諸衆，如藥師經中說明。此文且據在家者言，故云優婆塞，若出家者，隨宜稱之），唯願阿闍梨，憶持護念，我從今日今時，發起淨心，乃至過是夜分，訖於明旦日初出時，於其中間，奉持八戒。所謂一不殺生，二不偸盜，三不非梵行，四不妄語，五不飲酒，六不非時食，七不華鬘莊嚴其身及歌舞等，八不坐臥高廣大牀。我今捨離如是等事，誓願不捨清淨，禁戒八種功德。（以上三說）

我持戒行，莊嚴其心，令心喜悅；廣修一切，相應勝行；求成佛果，究竟圓滿。（一說）又誦伽陀頌曰：

我發無二最上心，爲諸衆生不請友。

勝菩提行善所行，成佛世間廣利益。

願我乘是善業故，此世不久成正覺。

說法饒益於世間，解脫衆生三有苦。

以上文中的案語，均係弘一大師原文。唯其主張出家諸衆亦持八戒者，必須加以說明：根據律制要求，八戒乃是沙彌十戒的前九戒，只要受了沙彌戒，就已終身須持八戒，至於比丘戒，更不用說，已經包括了八戒，所以，出家諸衆，乃自然而然是終身受持八戒的。但是，弘一大師之所以說出家諸衆也當受八戒者，正因今世的出家諸衆，殊少依律而行。多數出家人，別說比丘戒或沙彌戒，連八戒也未能受持啊！

現在再錄「在家律要廣集」卷四中的「受八關齋法」如下，用供參考：

先應教受三歸法：

我某甲歸依佛，歸依法，歸依僧，一日一夜爲淨行優婆塞（夷），如來至眞等正覺是我世尊。（三說）

我某甲歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟，一日一夜爲淨行優婆塞（夷），如來至眞等正覺是我世尊。（三說）

次應教受戒齋法：

我某甲若身業不善，若口業不善，若意業不善：貪欲、瞋恚、愚癡故。若今世、若先世，有如是罪，今日誠心懺悔，身清淨、口清淨、心清淨，受行八戒。

如諸佛盡壽不殺生，我某甲一日一夜不殺生。

如諸佛盡壽不偷盜，我某甲一日一夜不偷盜。

如諸佛盡壽不婬欲，我某甲一日一夜不婬欲。

如諸佛盡壽不妄語，我某甲一日一夜不妄語。

如諸佛盡壽不飲酒，我某甲一日一夜不飲酒。

如諸佛盡壽不著香華鬘，不香塗身，我某甲一日一夜不著香華鬘，不香塗身。

如諸佛盡壽不歌舞倡伎，不往觀聽，我某甲一日一夜不歌舞倡伎，不往觀聽。

如諸佛盡壽不坐高廣大牀，我某甲一日一夜不坐高廣大牀。

如諸佛盡壽不非時食，我某甲一日一夜不非時食。

我今以此八關戒齋功德，四恩總報，三有齊資，普與衆生，同生淨土。（如果各人自有願求，均可加入同向）

這篇「受八關齋法」，似較弘一大師根據「佛說八種長養功德經」所錄編的還要簡要，三五分鐘之內，就可把這堂受八戒的佛事做好。並且這是將八戒與一齋，分列爲九條，稱爲「戒齋法」而不稱「齋戒法」。其實，用「齋戒」二字，是受儒家「齋戒以告鬼神」及「齋戒沐浴」的影響，依照八戒齋的次序言，應該稱爲「戒齋」而非「齋戒」。所以筆者本篇行文均用「戒齋」，徵引他文者，則隨文而錄。或也有人以爲，八戒以齋爲體，稱爲「齋戒」，那也不無道理。

另有此處是「如諸佛」受持戒齋，在中阿含持齋經中，則是比照「阿羅訶」受持的。

第四章　受了八關戒齋以後

第一節　捨戒

本來，八關戒齋的受持，僅僅一日一夜，故也無所謂捨戒，既然受了，就不該捨戒，也用不著捨戒的。但是爲防萬一，在薩婆多毗尼毗婆沙卷一中，也有捨八戒的許可：「若受齋已，欲捨齋者，不必要從五衆而捨齋也，若欲食時，趣語一人，齋卽捨。」也就是說：如因逆緣，或因煩惱，或以饑餓難忍時，只要向一個懂事懂話的人一說，便算捨齋。在義鈔中也說：「若有染心，將欲犯戒，寧可捨已爲之，後還懺悔亦得。」五戒十戒同此。這是說：不能守持，應捨戒，以後要受，懺悔之後，仍得再受。

第二節　稱呼

前面說過，八戒是七衆戒之外的頓立戒，受了三歸五戒的人，可以加受一日一夜的八關戒齋，未受三歸五戒的人，同樣可以求受八關戒齋。但是，這有一個稱呼上的問題：受了三歸五戒的人，稱爲優婆塞（近事男——親近三寶承事三寶）與優婆夷（近事女），加受了八戒，乃至菩薩戒者，仍然稱

爲優婆塞與優婆夷。如果不受三歸五戒而僅於齋日受八戒者，稱爲什麼呢？薩婆多毗尼毗婆沙將這稱爲「中間人」，也就是說，受持戒齋之日，稱爲優婆塞優婆夷，平日則不名之爲優婆塞優婆夷了。

又有將受了八戒的在家男女，稱爲「近住男」與「近住女」的，這是說：八關戒齋是出世正因，出世的究竟（不是菩薩道的究竟）則是阿羅漢果，所謂「近住」，是指所住境地接近阿羅漢，或者是指親近阿羅漢而住，因其心樂於出離世間，故又較「近事」優勝了一層。如婆沙論中說：「受八戒者，名曰近住，謂近阿羅漢住故。」實際上也應如此，通常受八戒的人，多半是先受了三歸五戒的人，不受三歸五戒，單受八關戒齋，那是很少有的。

第三節 功德

受持八關戒齋，雖僅一日一夜，如能受持清淨，其功德之大，乃是不可限量的。

佛說齋經中說：「奉持八戒，習五思念（卽六念），爲佛法齋，與天參德，滅惡興善，後生天上，終得泥洹。」受持八戒，雖生天上，必將泥洹（卽涅槃），而得了生脫死，這是多大的功德果報了！

優婆塞戒經卷五中說：「受八戒者，除五逆罪，餘一切罪，悉皆消滅。」又說：「若能如是清淨，受持八戒齋者，是人則得無量果報，至無上樂。」又說：「彌勒出時，百年受齋，不如我（釋尊）世一日一夜。」又說：「善男子！是八戒齋，卽是莊嚴無上菩提之瓔珞也。」

阿含經中說：「若於六齋日，奉持八戒一日一夜，福不可計。」

涅槃經中記載一個廣額屠夫，於日日中，殺無量羊，後遇見舍利弗，即發心受八戒，經一日一夜，命終得生天上。

菩薩處胎經中說：「八關齋者，是諸佛父母。」

第四節　普勸受持八關戒齋

受持八關戒齋，既有這樣大的功德，八關戒齋的要求雖嚴，但也未必不能如法做到。我人學佛的目的，絕對多數是希望出離生死的，但於在家弟子，若不種下出世之因，殊難獲致出世之果。同時，受了五戒的人，再持每月六日的八戒，也不是一樁多大的難事，一月之中，僅六天不吃晚飯（過中午不食），那是容易做到的事，八戒齋中，主要是在此條不非時食的「齋」戒；這條守了，其他八戒比守五戒是困難不了多少的。所以在中國大陸的在家弟子，受八戒的很多，在南傳國家受八戒的則更普遍。在今日的臺灣地區以及海外，受八戒的風氣很低，即使有些人受，也是不夠如法。因此，我很希望提倡這一受八戒的風氣，故而不厭其煩地廣徵博引，寫了這篇文字。但願讀了這篇文字的人，能夠響應並促成這一受持的風氣。同時弘一大師也說：「若嫌每月六日太多，可減至一日或兩日，亦無不可。」（律學要略）

這也正如優婆塞戒經中所說：「如是齋者，既是易作，而能獲得無量功德；若有易作而不作者，是名放逸！」

第五篇 解脫之道的基礎

沙彌十戒與式叉六法

第一章　出家與出家的目的

第一節　何謂出家

已經講了八關戒齋，現在要講沙彌十戒了。在八戒一文裏面，曾經屢次說到，八戒是出家沙彌戒的分日受持，但是八戒的受持者，是以在家人爲主，所以比沙彌戒少了一條「持銀錢戒」，所以仍是在家戒的一種。眞正的出家戒，是從沙彌十戒開始，沙彌不受十戒，仍不算是合格的出家人，所以沙彌十戒，才是出家戒的基礎。出家戒的目的，是在求得解脫生死的涅槃之道，三世諸佛在人間成佛，都是現的出家相，沒有不經出家而能成佛的諸佛，所以沙彌戒又是解脫之道的基礎了。

出家，並不是佛教最先發明的，更不是佛教所專有的，在釋迦世尊尚未降生以前的印度，就有很多種類的外道沙門 Śrmaṇa，沙門是印度對於各類出家人的通稱，意思是息心或淨志。佛教創立之後，爲別於外道沙門（如沙門婆羅門），故將佛教的出家人，稱爲沙門釋子，意思是釋迦座下的出家弟子。

出家修行的觀念與形態，幾乎是世界各個高級宗教所通有的現象，宗教的最高目的與嚮往，無不是在求取肉慾的解脫與心靈的自在，所以宗教之爲宗教，不論其手段或方法如何，它的追求，必然是

出世的。正因爲要求出世，禁慾主義的出家生活，乃是必然的步驟。因此，除了回教之外，東西方的各種高級宗教，多少都含有出世的色彩或禁慾的思想。

但是，出家的型態，雖爲許多的宗教之所共有，由出家而得到眞正解脫生死的境界，却祇有佛教。因爲，出家的型態雖然相近，出家的內容則完全不同。其他各宗教的出家，雖也各有他們一套理由及修持的方法，但那都是似是而非的，盲修瞎鍊的，自討苦吃的，沒有根據的，乃至是出於狂熱的執著及不可理喻的迷信。至於佛教的宗教生活，是基於人性的逐級昇華，是出於理智的分段抉擇，是從佛陀親證親悟的境界中所漸次流出，既不是極端的禁慾，也不是極端的放縱，乃是本著理性的泉源，順著人性的昂揚而接通貫透出家的生活。所以佛教的出家生活，是基於人倫的關係，而作層次的昇華，由五戒、八戒的在家生活，而至沙彌十戒及比丘戒的出家生活。五戒就是基於人間社會的倫理觀念而來。因此佛教雖願人人都來信佛學佛，但却絕不勉强人人都來出家而人人都過出家的生活。人們是否適宜在佛教中出家，但看他是否已能接受由倫理觀念所昇華而成的戒律精神而定。這一由倫理觀念昇華而成的出家戒律，便是解脫生死的涅槃之道。這不是突然的超出生死，這是由人間倫理的人性或理性的逐級昇華而完成，所以這不是懸空的，更不是脫節的，而是基於生死之因的在家生活的昇華，最後由於蛻變而達於超脫生死的涅槃境界。這與其他的神教依靠上帝的力量來拯救的形式與觀念，是完全不同的。外道的上帝救世，是訴之於神秘的迷信，乃至相似於催眠性質的魔術或麻醉，豈能眞正達到解脫生死的目的？

第二節　出家的性質與作用

在佛教，出家人分爲五種，那就是沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼。這五種，也就是五等或五類，男的受了十戒，稱爲沙彌，女的受了十戒，稱爲沙彌尼；男的受了出家戒的全部戒，稱爲比丘，女的受了出家戒的全部戒，稱爲比丘尼。式叉摩尼，是沙彌尼至比丘尼階段中的一個過程，每一個沙彌尼，必須經過兩年式叉摩尼的過程，才能受比丘尼戒而成爲比丘尼，這主要是爲了防止女人在俗時懷了孕來出家，才這樣規定的，因爲沙彌尼的時間是不限定的，如果女人出家時已經十八歲，受了沙彌尼十戒，隨卽便予受式叉摩尼法，經過兩年，沒有懷孕的現象，習慣於出家的生活，到二十歲，便可受比丘尼戒了。

出家的意義，上面已經談過，至於出家的性質，佛教分爲三類：

第一、身心俱出家：身體住於山林寺院，是身出家；心裏不再戀慕世俗的五欲之樂，不計名利的得失，是心出家；身心一致，安心樂道，便是身心俱出家。這是出家的正軌，也是出家的本分。

第二、身出家心不出家：有人雖然剃了頭髮，穿了僧衣，住於寺院，不婚不嫁，或也做到潔身自愛，但他們的內心與外表，不能一致，身心矛盾，外表是出家了，內心却渴想著五欲，他們是爲了生活而出家，乃至是爲了社會的聲望與地位而出家，他們對於出家的生活方式，雖然不感興趣，但爲生活問題及社會關係的牽制，又不得不勉强下去。這種人是最可憐愍的，他們得不到現實生活的情趣，

也得不到佛法給予的利益，他們却能得到可怕的來世果報，因爲他們對於佛敎的信仰，是會有問題的，他們的出家生活也不能完整無瑕的。所以這是佛所呵責的一種，却又是末法時代常見的一種！

第三、心出家身不出家：這是聖位菩薩，他們並不貪戀五欲之樂，爲了化度衆生，却常化現在家人的身分，蓄妻生子，如維摩及賢護，就是這樣的。唯其雖然居家而受用妻子，他們的心境却是不執著的，無貪無欲的，清淨明潔的。不過，這絕不是一般凡夫所能做得到的，故也不是出家的通軌，不能成爲出家生活的法式。

佛敎之有出家的生活方式，也有多層的作用：

第一是爲了生脫死的理由而有：這是重於出世精神的嚮往，而有出家生活的要求。

第二是爲警世導俗的理由而有：這是針對著那些迷戀於聲色之陣、沉醉於五欲之海的人們，開出清醒解毒的法門。

第三是爲佛法住世的理由而有：這是著眼於僧團的建立，以期有規律而永久地展開並繼續弘揚佛化的任務。

但是，既在佛敎中出家，絕對的多數，應該並且必然要兼有三種全部的作用：對自己是求解脫生死，對他人是爲警世導俗，對佛敎則爲住持弘揚。三者缺其一，便不能完美。出家而不自求了脫生死，那是不必出家的；出家而不警世導俗，那就有違佛法化世的精神；出家而不住佛法，那就有負佛法的大恩。

第三節　出家的目的

在一般人的觀念中，出家與自殺的意義，幾乎是相同的；在事業上、愛情上、金錢上、名位上，受了重大的打擊，遭了不可挽回的失敗，所以心灰意冷，再也沒有勇氣面對現實，再也不想奮鬪下去之時，第一條路，最簡單，就是以自殺的方法，結束這一無可奈何的生命；第二條路，比較不簡單，但也很容易，就是遁入空門，披剃出家，青磬紅魚，了此殘生！

這種觀念，絕對不是佛敎出家的本來面目，但也無可否認，確有如此的人物，進入佛門出家。這些人物的進入佛門，不會有大的建樹，也不致有大的破壞，然而，社會上形成對於佛門僧侶的若干歧視，則由於他們而來！

事實上，佛陀時代的出家弟子，多數是人間比丘，僅僅少數是靜居山林，專事持戒與修禪的阿蘭若比丘。所謂人間比丘，是以行化人間爲要務的出家人，出家人的解脫生死，固然要修禪，修禪固可了生死，但如貪著於世間禪定的定樂，那却反因了修習禪定而會障礙了脫生死的法門。所以佛敎的出家人是以求智以自了爲第一目的，以智慧去敎化人間，則是第一要務。至於持戒，乃是斷絕生死之因的一種方法，但僅持戒而不厭離生死者，持戒的功德，只能得到人天的果報，而不能了脫生死；如僅自求解脫而不助人解脫者，最多成爲羅漢却不能够成佛。佛敎的修持方法，是以戒定慧的三學並重，持戒及修定的目的是求慧的產生，慧的功用，是在指導自修戒定並且度人解脫，所以三學之中缺一不

可，而以慧爲中心。這一點將在後面菩薩戒一文中詳細討論。

出家人放下一切，看破一切，不作是非之爭，不介人我長短，所以是難得的。然亦正因如此，便被一般人誤以爲這是消極思想的表現。其實，佛教的出家人，自己放下看破，是積極的，教人放下看破，也是積極的。人間的罪惡與禍亂，豈不全由於放不下看不破的人太多而來？我們出家人，一邊自己並教他人放下看破，同時也教自己並教他人直下承當：名利私欲要放下看破，救人救世要直下承當，這能算是消極嗎？

所以，佛教的出家目的，爲了自求解脫是其一，爲了助人解脫是其二，並且是以自救救他爲手段，同得解脫爲目的，手段祇是爲求達到目的的一種方法而已。

佛教有一句古訓：「出家乃大丈夫事，非將相所能爲。」若以我的解釋是這樣的：將相是豪傑的型範，大丈夫是聖賢的型範，豪傑是憑氣勢而成，聖賢則稟氣質而成，聖賢的氣質能涵容豪傑的氣勢，豪傑的氣勢中則未必就有聖賢的氣質。佛教的出家人是以佛的型範自期，佛爲解脫衆生的生死之苦與解答衆生的生死之謎而出家修證，佛教的出家人的目的，在原則上，也是與佛一樣。出了俗家，離了妻子，是爲走出生死之苦的苦海之家，是爲協助他人乃至一切衆生，也能走出生死之苦的苦海之家。所以在佛教中出家，最好是在年富力壯的時候；若從愛情及事業上失意敗北之後，再來出家，佛教雖不拒絕，但也並不鼓勵，並不會怎樣熱烈地歡迎他們。

第二章　沙彌戒與沙彌的類別

第一節　何謂沙彌沙彌尼

佛教的出家人共有五種，本文只能先談三種，那就是沙彌、沙彌尼、式叉摩尼。在律典中，通常稱此三種爲三小衆。因爲從大體上說，二十歲以前的出家男女，不得受比丘戒及比丘尼戒，雖然三小衆的年齡，並不限止在二十歲以前。因此，一則是年歲小，二則是戒的等級小，所以稱爲小衆。

現在，我們先說沙彌的問題。沙彌與沙彌尼戒是相同的十條，沙彌與沙彌尼所不同的是隨大衆而學的威儀；沙彌要隨學比丘律儀，沙彌尼要隨學比丘尼律儀，比丘與比丘尼戒是有部分不同的，沙彌與沙彌尼所隨學的律儀，因此也有部分不同的。但在沙彌沙彌尼的本位十戒上，則是完全相同的，只要明白了沙彌戒，也就會明白沙彌尼戒，所以我們講十戒，祇講沙彌戒。

沙彌，是梵文 Śrāmaṇera 的音譯，這在中國有新舊兩種譯法，舊譯是「息慈」，是息惡行慈的意思，新譯是「勤策」，是接受大比丘僧勤加策勵的意思；在義淨三藏的譯作中，通常又以「求寂」來稱沙彌，是求取涅槃之道與圓寂之果的意思，圓寂是圓滿寂靜，也就是究竟涅槃的解脫之道。出家是爲自求解脫而又協助他人解脫，沙彌，便是出家之道的第一階層。所以一做沙彌，就被稱爲「求寂

」。我以爲「息慈」、「勤策」、「求寂」的三種譯義，「求寂」最爲恰當。不過，佛教通常稱呼在家出家的佛弟子，多以梵文的音譯爲準。

沙彌尼，是「求寂女」的意思。佛經的翻譯中，多以尼（ni）音代表女性。式叉摩尼，有的譯爲式叉摩那，實則仍是以尼音代表女性。我們又見到善見律卷二，將女夜叉，譯成「夜叉尼」的；雜阿含經四卷第九十九經，也將婆羅門女稱爲「婆羅門尼」的，可見尼的一音，乃是佛經翻譯中用以代表女性的通稱。

第二節　沙彌十戒的內容

沙彌十戒，我們已在八戒一文中介紹了其中的九條，只有一條「執持金銀寶物戒」，尚須加以介紹。但其十戒的戒相條文，在此仍有重加列出的必要，以俾完成沙彌十戒的型態。所謂沙彌十戒，就是：

一、不殺生。

二、不偸盜。

三、不非梵行（不婬）。

四、不妄語。

五、不飲酒。

六、不著香花鬘，不香油塗身。
七、不歌舞倡伎，不故往觀聽。
八、不坐臥高廣大床。
九、不非時食。
十、不捉持生像金銀寶物。

這十條戒的內容意義，凡在八戒之中已經講過的，在此不再重講，唯其前九戒與八戒不同的是受持的時間，八戒是一日一夜受持，沙彌戒是終身受持。另有一點不同是六七兩戒的分合互異，八戒把沙彌戒的六七兩戒合爲第六戒的一條，沙彌戒則將八戒的第六條分爲六七兩戒。

現在，我們來講沙彌戒的第十條「不捉持生像金銀寶物」。這一條，通常稱爲「銀錢戒」。出家人爲了破除貪心，破除人們所謂「人爲財死」的習性，又所謂「人無千年之壽，但有萬年之計」，人的財富欲與儲蓄癖，可謂是與生俱來的，有了一百希望一千，有了一千希望一萬，乃至成爲百萬富翁，千萬富翁，而到希望壟斷世界的經濟，整個世界，都屬於他一人所有。其實，這在工商業的資本主義社會中是受到鼓勵的；在民生主義的大同世界中是不受歡迎的，在我們的佛教中，更是不予許可的。財富可以造福人羣，是無可否認的事實，財富能夠成爲人的主人，人們反成爲財富的奴隸，也是不可否認的事實。財富是身外之物，這是誰都知道的，但要把財富看做身外之物來支配，那就很難做到了。所以財富是最可能役使人的一樣東西；所以佛教的出家人，是主張不蓄積財富，乃至以爲捉持了

財富，都是犯戒的行為。釋迦世尊看透了財富對於人們的束縛性，以及人類對於財富的佔有欲的強烈感，所以解除了出家弟子們的這一條可怕的鍊索，乃至禁止出家的弟子們捉持財富，否則的話，老是在財富的問題上動腦筋、起貪著，那還能夠「看得破、放得下」嗎？那還能夠一心一意地為道而努力嗎？

置財富於無用之地，在佛教初創的時候，的確是可以做得到的。日中一食，是從沿門托鉢而得；樹下一宿，是到處可以求得的安身之所。印度的熱帶樹，樹身高大，樹葉茂密，宿於樹下，幾乎是在天然的帳蓬之內。印度的氣候是很熱的，即使最冷的多夜，佛陀試驗，也僅需三衣就可禦寒了。同時，印度當時的風俗，死了人多半是抬入屍林（相當今日的公墓），露天放置，任其腐爛，乃至任由鳥獸食噉；死人的衣服，出家人就可撿來利用，製成所披的三衣；為死人送葬的死者家屬往往也把所穿的送葬衣（或許如今人的喪服），隨著死人，棄置墓地。所以佛教比丘的糞掃衣的來源，也以「塚間衣」為主。食、住、衣的問題解決了。另有行的問題，在當時也是很簡單的，除了渡河，或許要乘船，在陸地上的象馬車乘，多是用作王家或軍隊作戰的，普通平民殊少有乘坐的機會；出外經商旅行，貨物用車，人也以步行為主，出家人則更以行脚遊化為本分，所以旅費川資也是用不著的，乃至規定「不得無病乘車」。生活在這樣環境與情形下的出家人，還要財富做什麼呢？所以，出家戒的第一特色，便是「銀錢戒」。八戒是在家弟子受持，俗人不能沒有銀錢，所以不制這一條；出家人可以做到，所以一旦出家，就要求受持這一條戒。

然而，佛教的出家人一天天地多起來了，出家人的體格有强壯的，也有羸弱的了，出家人的習性，有甘於淡泊的，也有經不起風霜雨露的了，甚至還有一些貪財習氣特別重的人，沒有積蓄，便不能辦道修持的了。因此，佛陀爲了事實的需要，漸漸地，准許出家的僧衆，有了僧房寺舍，有了生活必需品的積蓄，也有了准許接受財富的開例。

因爲貨幣這樣東西，畢竟是人類文明的產物，它可以作有無相通的媒介。施主對於出家人的供養，應該是「衣」、「食」、「臥具」、「湯藥」。但是，能施的施主之家裏，不可能就是開著布店、糧食行、家具製造廠，以及藥房的。即使開店，也不會四種俱全的；萬一俱全了，拿了物品來布施出家人，也未必就是適合需要的。因此，貨幣的授受，對於出家人而言，勢必不能絕對地禁止了。因此，爲了三寶的理由，可以接受，爲了他人的理由，可以接受，乃至爲了自己的理由，也可接受。但在原則上，仍不許自受自蓄，所以，佛陀又爲出家弟子們，制了一種說淨法。所謂說淨法，乃是另請一位俗人爲淨主，凡是收受了銀錢貨幣，便說這是爲那位俗人代收的，這是那位淨主的，而不是我自己的。這樣一說，便可收下了。從表面看，這個說淨法，好像是莫須有的，其實確有遵行的價值，因爲出家人在本質上是絕對不受銀錢的，說淨法是一種不得已的方便，絕不可因爲有了說淨法，便能貪得無厭。說淨法可以警策出家人，不要接受太多的銀錢。如果以爲有了說淨法，便可多多益善地貪求不已，那就失去說淨法的意義了。所以，出家人最好能够不受銀錢，如果因有需要（比如儲作病時的醫藥費及日常的生活費），自然不妨以說淨法來接受銀錢。

根據律中的規定，出家人是依衆靠衆的，出家人是生活在僧團中的，出家人的生活必需品，均應由其所在的僧團——常住來供給；所以常住寺院，可以接受銀錢，但也限制得非常嚴格。比丘不可親手捉持，沙彌或可捉持，如有五戒淨人，則應由五戒淨人負責接受並保管，乃至由普通俗人蒙起眼睛，帶了他將銀錢置放於一個指定的處所。這些種種，在今天已經無法做到的了。能不貪得無厭，已是難得，絕對不持金錢，似乎已是不可多見的事了。

現在，再把「生像金銀」四個字解釋一下。在這四個字中，主要是「生像」二字，需要解釋。歷來對此「生像」二字，有兩種解釋法：

第一、「生色者金，似色者銀」。生成的黃金，稱爲生色，以銀鍍成金色的，稱爲似色，似也就是像的意思。

第二、生者是生就的金銀珠玉等的寶物。像者是用金銀寶物製作成的金器、銀器，乃至珠、玉、珊瑚、瑪瑙、水晶、硨磲、瑠璃、琥珀、玳瑁、文犀、象牙之類所製成的種種寶器。

出家人，不但不可捉持金銀錢幣，一切的寶物寶器，都不可捉持，當然更不許收藏與儲積了。因爲東西好了名貴了，就會對之生起貪著之心，一對外物生起貪著之心，那就心隨物轉而不能運心轉物了，更不能自在解脫了。這有一個故事，可資說明：過去有一個出家人，他已看破了世事名利，獨自藏於靜處修習，既不訪客，也不接見來訪的客人，但他就是喜歡珍惜他的一隻食鉢；另一位道人知他有著這麼一個缺點，就去敲擊他的食鉢，當他聽到有人敲擊他的食鉢時，他便忙不及地從僻靜處趕了

出來，就怕他的食鉢被人敲碎了。然而，那位敲鉢的道人却教訓他了：「我知道你，一切放得下，就是一鉢放不下。」

第三節　沙彌的等位與類別

沙彌，在佛陀初期的僧團中是沒有的，沙彌在佛教中的出現，較之比丘尼的出現，早了一些，那大概是在佛陀的親生子羅睺羅隨佛出家時，才開始有沙彌的。

佛教的出家人的僧團，也像是個大家庭的情形相似，出家人出了俗世的「有爲家」，便進了出世的「無爲家」，在這個無爲而不作生死之業的家庭中，有男、有女、有老、有少、有長、有幼，融融洽洽，和樂相處。沙彌進入僧團，是爲佛教的人才增添新生力量的後起之計。所以，沙彌的分子，是以兒童爲主。

但是，年齡已滿二十歲的人，初入僧團，或因師資不足，或因衣鉢未備，或因其他事故而未能受持比丘戒的，仍然列於沙彌之數；另有六十歲以上七十歲以下的老年人，來到僧團中求度出家，佛陀是准許爲他們剃度的，但却不許他們受比丘戒了，所以也被列入沙彌之數。

我們說過，沙彌的主要分子是以兒童爲主，但是也有限制，兒童須在七歲以上並且有能力爲僧團大衆的曬食場上，作驅逐鳥雀烏鴉等工作者，始可度爲沙彌；所以律中規定：七歲以下有力驅烏不應度，七歲以上無力驅烏亦不應度。律中也規定七十歲以下能自己照顧生活的，可以出家爲沙彌，七十

一歲以上能、不能，皆不度。

主要的原因是比丘們沒有太多的時間與精力去照顧太老與太小的弟子；太老太小的人，既無法忍耐出家人的生活，也無法自己照顧自己，所以不希望他們出家。可見佛教的僧團，是以青年爲主的。

因此，沙彌的成分，共分爲三個等位的兩種類別：七歲以上，十三歲以下，稱爲驅烏沙彌。十四歲以上，十九歲以下，稱爲應法沙彌；這是最合乎要求的沙彌年齡，因其已能順應沙彌行法而做了，所以稱爲應法沙彌。二十歲以上，七十歲以下，稱爲名字沙彌，二十歲至六十歲的人，本可成爲比丘，唯因因緣不足，而居沙彌之位，故稱名字沙彌。這是三個等位。另有兩種類別是：剃髮染衣（改裝）而尚未受沙彌十戒的，稱爲形同沙彌。形態雖同沙彌，但仍未具沙彌的資格，仍是俗人的本質，所以稱爲形同沙彌。已受沙彌十戒的，稱爲法同沙彌，這是真實的沙彌，這是由於沙彌戒法的受持而成的沙彌，所以稱爲法同沙彌。現將沙彌的三位兩類列表如下：

三位沙彌
- 七至十三歲——驅烏
- 十四至十九歲——應法
- 二十至七十歲——名字

兩類沙彌
- 已受十戒——法同
- 未受十戒——形同

第三章　沙彌投師與沙彌出家

第一節　何人能作沙彌之師

在中國，沙彌是子孫傳代的小廟上的產物，沙彌也只有小廟上的當家住持够資格剃度。十方道場的大叢林裏，寧可收受未滿二十歲卽受比丘戒的冒牌比丘，也不會容納童年剃度的沙彌；據說，這是爲防偏黨鬪諍的原故。

在佛制的僧團中，爲沙彌剃度作師，乃是沒有特權階級的。沙彌在僧團中，也是到處受歡迎的，沒有子孫傳代的所謂小廟，也沒有十方道場的叢林的分別，凡是佛教的道場，都是十方常住，出家人任到一處道場，不論大小，沒有不歡迎的道理，也沒有把你當作外人看的道理，在何處住下，就要負起護持此一道場的義務，也可享受此一道場中的所有權利。沙彌，是隨著剃度師走的，但在任一道場中住下，除了服從剃度師並服侍剃度師之外，也得接受道場執事比丘的差遣及所分配的工作。所以沙彌隨師到了任一道場住下，也是任一道場的沙彌。在佛世的僧團中，到處都有沙彌的踪跡與沙彌的活動，甚至在僧團中也不能沒有沙彌。因爲有許多事，比丘不許作，沙彌則可以代作。所以沙彌在僧團中的重要性，並不因其年齡小而不受歡迎。

在修證方面，沙彌可跟比丘一樣，小小年紀，同樣可證四沙門果，所以佛陀也開示大家，不要小覷年幼的出家人，並以王子雖小將能作王，毒蛇雖小能使人中毒爲比喻，要大家應該尊重年小的出家人。所以沙彌在出家衆中的位次雖小，也不致受到大人的歧視。

僧中的利養，沙彌幾乎跟比丘有著同等享受的權利。比如十誦律卷二十七中說：「沙彌若立若坐，次第諸檀越手與布施，多少應屬沙彌。」又說：「諸檀越不別分，與作四分，第四分與沙彌。」又說：「安居起衣，與沙彌分；隨比丘所需物，與沙彌分；因緣衣，與沙彌分；非時衣，與沙彌分。」

至於何人能度沙彌出家，雖無特權階級，但有資格限制。

大比丘三千威儀經說：「（比丘戒）滿十歲，當得度人；若不知五法，盡命不得度人。五法者：一、廣利（比丘及尼）二部戒，二、能決弟子疑（問及所犯輕重之）罪，三、弟子（在）遠方，力能使弟子來，四、能破弟子邪惡見及教誡勿使作惡，五、若弟子病，能好看視，如父養子。」又說：「若不知事者，終身不得度人，度人者得突吉羅罪。」又說：「比丘欲起沙彌，法有五事：一、當知四阿含，二、當知戒，三、當知經，四、當知有慧，五、當有德。復有五事：一、當持戒，二、當不犯戒，三、當忍辱，四、當能解經，五、當自守一切。」

因爲沙彌戒的十戒和尚，就是剃度師；如果剃度師未還俗、未死亡，也未去遠方，具足比丘戒的戒和尚，也就是剃度師。所以剃度沙彌的資格，亦應同於爲人作比丘戒和尚的資格。在僧祇律卷二十八中，有十事規定度人的師資：「（佛說）從今日，有十法成就，聽度人出家受具足：一、持戒，二

、多聞阿毗曇（論），三、多聞毗尼（律），四、學戒，五、學定，六、學慧，七、能出罪、能使人出罪，八、能看病、能使人看，九、弟子有難，能使人送，十、滿十歲。」又說：「下至滿（比丘戒）十歲，知（比丘比丘尼）二部律，亦得（度人出家）。」

善見律說：「若不解律，但知修多羅（經），阿毗曇（論），不得度沙彌。」

綜合以上所舉三種律本對於師資的要求，可以得出一個結論：爲人作師度沙彌，最好能夠具備僧祇律所舉的十德，如若不然，至少也不能缺少兩個條件：一是比丘戒臘滿足十年，二是通解二部律典。若再缺少二者之一，那就不夠資格剃度沙彌了。原因是自己不滿十夏，很難窮通律儀，若不通解律儀的行持作法，生活起居，持犯開遮，輕重等次，那又用什麼東西去教誡他的弟子呢？這在律中有個比喻：自己尚未斷乳，何以有能去餵他人之乳呢？

比丘也只能剃度沙彌，而不得剃度沙彌尼，因爲佛也從未親自度過一個女人出家，佛曾親度許多的比丘，親度過兩個沙彌——難提及耶奢，但未親度一個女衆（薩婆多論卷二），這在律中有明文記載。尼衆的最初是由八敬法而出家，後來卽由尼衆剃度尼衆，所以沙彌尼戒文中要說：「自非（聖）菩薩阿羅漢，不可度尼。」女人可以在佛法中出家，但爲防止漸染，杜絕譏嫌，不許比丘剃度女人出家，比丘也不得作比丘尼的和尚，只能作尼衆的羯磨阿闍梨與教誡阿闍梨。

沙彌尼應由比丘尼剃度，資格的要求，大致與比丘度沙彌者相同；所不同的，比丘尼需要戒臘滿十二年以上，才許度人出家。

第二節　剃度沙彌的規矩

無論比丘或比丘尼，除了具備了上面所說的資格而外，尚須求得僧團大衆的同意，所以在律中另有一種乞度沙彌（及尼）羯磨。若要度人出家，先得向僧中乞求，如果僧團大衆以爲此人已滿十夏，已有能力敎誡弟子，已有足够的力量來負擔弟子的衣食所需，便予許可，否則便不許可；僧團既不許可，那就不得度人出家了。如果僧團大衆未能集合一堂，度人的比丘（尼），應當逐房白知，使得大衆了解，取得大衆的同意，然後才得爲人剃度。

這有兩層理由：第一、曾有比丘，自己不够作師度人，竟然自行作師度人；度人之後，不能如法敎誡，無力如法供給衣食所需，致引起外人的譏嫌，所以需要取得大衆的同意，由大衆來衡量度人者的資格。第二、曾有比丘度一個孩童出家，既未得到孩子父母的同意，也未取得僧團大衆的認可。孩子的父母進入寺院，詢問了其他的比丘，都說不知此事，未見此兒，事實上却又被那父母發現了他們的兒子，已經剃了頭，出了家。於是譏嫌比丘們不該以有道之人而說無道的妄語。所以佛陀規定，度人出家者，必須先要求得僧團的認可。

再說度人出家的數目，也是有限制的。毗尼母經卷八中有這樣的規定：「受大道人具足戒已，十二月中敎授一切大道人所作法竟，然後更有受具足戒者，當爲受；未滿十二月不得受也。沙彌受大戒已，後更得受一沙彌。」這是說，十二個月之中，只能度一人出家，第一個沙彌弟子受比丘戒後的十

二個月之中，也不得另度第二個沙彌出家，應在第一個沙彌受了比丘戒的十二個月之後，再度第二個沙彌。毗尼母經卷八中又說：「沙彌尼受戒，式叉摩尼戒二年，不得（度另一）沙彌尼，式叉摩尼受具足（比丘尼）戒已，得度沙彌尼。比丘尼亦如大僧（比丘）十二月中教其所應作法竟，後若有式叉摩尼欲受具足戒，聽與受具足。」這是與比丘相同的，一年之中，只能爲一個弟子受具足戒，但又不相同的，兩年之中，只能有一個式叉摩尼弟子，一個沙彌尼弟子。

在道宣律師的行事鈔卷下四之中說：「四分律不得（同時）畜（同蓄）二沙彌。」又說：「（僧）祇（律）中不得畜衆多沙彌，聽一，極至三人。」

這一不得同時剃度兩個沙彌出家的規定，也有兩層理由：第一、曾有一個比丘同時蓄著兩個沙彌，那兩個沙彌無知而又貪欲，以致兩人互相行婬，爲了防止類似事件的發生，所以只許有一個沙彌；第二、沙彌弟子多了，剃度師的教導力及供給力，往往不能兼顧並重，沙彌弟子們，不能得到應得的供給，不能受到應受的教育，唯恐誤人子弟而又爲害佛教，所以不得同時蓄有衆多的沙彌。但在律中也有開例：如果爲師者的智慧高深，福力殊勝，能敎能養，不妨可蓄兩個沙彌以上。

在律中又說，師分四等：第一是有法又有衣食者，第二是有法而無衣食者，第三是有衣食而無法者，第四是無法亦無衣食者。弟子的理想之師，自然是既有佛法可學又有衣食可用的大德比丘，投在這種比丘座下的弟子，那是不該離開的；如果雖有佛法可學，而無衣食受用，那也不要離開；佛法是難得的，衣食是易得的。如果僅有衣食而無佛法的比丘，那是不足爲師的；至於既無佛法也無衣食的

比丘，那根本不必也不可投他爲師的了。

事實上　只知廣收徒衆出家，自己又不能如法教導出家弟子的人，那是有罪的。如菩薩善戒經卷四中說：「旃陀羅（印度在四姓以外操惡業的賤民）等，及以屠兒，雖行惡業，不能破壞如來正法，不必定墮三惡道（地獄、餓鬼、畜生）中；爲師不能敎呵弟子，則破佛法，必定當墮地獄之中。爲名譽故，聚畜徒衆，是名邪見，名魔弟子！」

當然，今日的出家人，能有幾位是通曉二部律的呢？如要合乎規定，幾乎無人敢度俗人出家了。所以我有一個希望，希望那些度人出家的人，若不能自行敎育弟子，最少也要轉請他人代爲敎育，佛學院的出現，就是投合這一時代的要求。

第三節　沙彌出家的儀式

沙彌，需要出家，出家之後與受十戒之前，雖不是法同沙彌，已被稱爲形同沙彌了。

出家，有出家的儀式。中國的小廟帶小和尚，很少舉行出家的儀式，一般的出家人，既不知道出家的儀式如何做法，也不懂得出家儀式的可貴，這是非常可惜的事！

出家之有出家的儀式，正像學校開學之有開學典禮，黨員入黨之有入黨的宣誓，乃至總統就職之有就職大典的宣誓就職。儀式雖是一種形式的表現，但却由於形式的表現，能够影響到心理的轉變。所以無論那一種宗敎，都會有他們的儀式，乃至最原始的宗敎信仰，雖然沒有宗敎的倫理，他們却把

宗教的儀式，當作信仰的中心。如果專事儀式的舉行，而無宗教信仰的倫理價值，那是原始宗教，那是佛教所反對的。佛陀時代的婆羅門僧侶，便是只知繁複的宗教儀式而不知宗教理念價值的宗教導具，所以佛教反對。甚至初期的佛教，根本沒有任何的宗教儀式，但到後來，僧衆多了，儀式的要求也跟著來了，沙彌出家的剃度儀式，最早的雛型，也就是由於羅睺羅出家的事實需要而來，乃至全部的戒律，也都是由於事實的需要而來。佛陀發現了一個問題，就爲僧團大衆作一項規定，甚至隨著事實的發展，能將某一項規定，修正到五六次之多，最後便成爲一條戒律。

沙彌出家的儀式，在行事鈔卷下四中有詳細的規定，那是由道宣律師根據四分律、度人經、善見論等的資料編集而成。這一儀式的最初，是由於比丘們隨便接受沙彌出家，致使不能如法教導，被度者也就不能如理如法地生活於僧團之中，所以規定：由僧團大衆集會一起，與度人者白二羯磨，由度人者在僧團大衆之前，具儀三乞，當僧團大衆的羯磨人將此乞求度人者的意思，向大衆作一番宣布，再作兩番徵求同意的說明，此便稱爲白二羯磨，如果大衆之中，沒有異議，便算默認同意，度人者便爲沙彌剃度。

但是，沙彌出家，須有二師，一是剃度師，也是戒和尚；另一是教授阿闍梨。所以出家者應先禮請和尚，和尚代爲禮請阿闍梨。

出家者請了二師之後，先於道場中，設兩個座位，準備給二師就座。然後便以香湯沐浴，表示除去俗人的氣味。浴罷仍著俗服，向俗家的父母尊長，一一拜辭，互跪說偈：

「流轉三界中，恩愛不能脫；

棄恩入無爲，眞實報恩者。」

說偈完了，便脫俗服而改著僧裝。入道場，至和尚前，胡跪合掌，和尚爲說人身的毛、髮、爪、齒、皮等種種不淨之相，使之觀想，色身不淨，如幻不實。厭離生死而決志出家。接著便至阿闍梨前爲之香湯灌頂，並讚：

「善哉大丈夫，能了世無常；

捨俗趣泥洹，希有難思議。」

出家者再禮十方諸佛，而自說偈：

「歸依大世尊，能度三有苦；

亦願諸衆生，普入無爲樂。」

接著，阿闍梨即爲剃髮。若有觀禮者，則爲同誦出家偈：

「毀形守志節，割愛無所親；

棄家宏聖道，願度一切人。」

阿闍梨當於頂中，爲少留幾根頭髮，然後到和尚之前胡跪，和尚執剃刀問道：「現在爲汝剃去頂髮，可否？」出家者答「可爾」之後，和尚便爲剃去頂髮。接著授與袈裟，出家者應該頂戴而受，受了交還和尚，經過三次授與，和尚便替出家者著袈裟（無縫縵條衣），並爲說偈：

「大哉解脫服，無相福田衣；
披奉如戒行，廣度諸衆生。」

出家者著好袈裟，即行禮佛，而又遶壇三周，說自慶偈：

「遇哉值佛者，何人誰不喜？
福願與時會，我今獲法利。」

接著禮謝二師，在下而坐，接受俗家六親的拜賀。

這是很簡單的儀式，如果省略不做，眞是說不過去！

但在義淨三藏的寄歸傳卷三中，更爲簡單，他說：「僧衆許已，（和尚）爲請阿遮利耶（即阿闍梨），可於屏處，令剃頭人爲除鬚髮，方適寒溫，敎其洗浴，師乃爲著下裙，方便檢察非黃門等。次與上衣，令頂戴受。著法衣已，授與鉢器，是名出家。」這裏多了一項和尚爲出家者於浴畢著下裙，就便檢查是不是正常的男子或女子，不正常者，不予剃度。

第四章　沙彌受戒及其持犯威儀

第一節　受戒的次第

沙彌出家改裝之後，就要談到受戒的問題了。沙彌戒雖以十戒爲主，但卻先須受了三歸五戒，然後再受十戒。五分律與十誦律都說：先與五戒，後授十戒。薩婆多論也說：「先以五戒，調伏身心，信樂漸增，方授十戒。」若不受五戒，直受十戒，授戒「僧得小罪」。因爲七衆戒是漸次戒，應該依次而受，不得一進佛門出家，便受沙彌十戒，這在受者的心理上，恐怕準備不及！但也有人持相反的意見，以爲五戒是在家戒，何必在出家之後還要受此五戒。其實，多受一次，不是更好嗎？律中既然有此規定，爲什麼要怕麻煩呢？再說，佛敎的戒律，是依人間社會的倫理觀念爲基礎，出家戒是倫理關係及其要求的一種昇華，若不先從五戒開始受起，那便脫節懸空了！根據弘一大師的四分戒本隨講別錄中說：「剃髮已，先受五戒，調伏身心，久處六月，給侍衆僧，信樂漸增。……待限滿已，和尚爲受十戒。」這是更加嚴格了，先受五戒，半年之後，才能受沙彌十戒哩！

然在中國，小和尚上廟出家，既然很少舉行如律的出家儀式，更少受戒的儀式，不論五戒、十戒、比丘戒、菩薩戒，全部是交給傳戒的道場去一手包辦。中國的傳戒道場，也僅是照著傳戒正範，呼

唄、跪拜、唱念一番，在短短的數十天中，像演戲似地按著劇本做作一番，就算傳戒得戒了！傳戒道場只注意衆多戒子的跪拜唱念的整齊好看，不注意戒子們是否領略了受戒的意義，是否能夠得戒？至於戒師的資格，能否合乎律中最低的要求，那更是不加過問的了。

因為中國的剃度師不管授戒，衡之以律，剃度師不是親教師（和尚），而只相等於依止師或者是教授師。事實上，為沙彌受五戒十戒，都是很簡單的事，為什麼中國的剃度師們要放棄這一神聖的權利與義務呢？

第二節　沙彌十戒的受戒儀式

在讀體見月律師編訂的傳戒正範中，沙彌戒是初壇儀式的程序。因為要適用於集體傳戒，所以排場的舖張很大，儀節也很繁複。其實，受沙彌十戒的場面是不必那麼大的。照律中所見，傳授沙彌十戒，只要一位戒和尚，一位教授師，就夠了。乃至在薩婆多毗尼毗婆沙卷一中說：「受十戒時，和尚不現在，亦得十戒；若受十戒時，和尚死者，若聞知死，受戒不得。」這是告訴我們，受十戒，和尚也可不現前，若和尚已死而不知其死，受十戒者，仍可得戒。受十戒時，和尚在前，固然如法，萬一和尚他去，只要有一阿闍梨，也可受十戒。這是一樁極其簡單的佛事，晚近的中國僧人把它當作大佛事來看，眞是小題大做！

在道宣律師行事鈔的沙彌別行篇中，對於傳授十戒儀式的編訂，也是相當簡單的，一共分為三門

：一、受戒的因緣：如請得二師，出家先受三歸五戒，再問遮難（障戒之惡）。二、明戒體：以三歸，納戒體。三、明戒相：宣說沙彌十戒的條文。然後為說五德及十數，受戒儀式便告圓滿。如若依準大乘佛事的通例，加上發願廻向，也就行了。近人續明法師，曾照這一程序，編訂了一種受十戒儀規，簡明扼要，我以為值得介紹，值得推行；現已收在續師所著「戒學述要」一書中，不妨參考採用。但其仍有文言的附註說明理由在內，我以為說明的文字，應在儀式之外，所以我想再予刪增簡化如下：

剃髮並已受了五戒，受戒者便在佛前，至誠懺罪：

「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，
從身語意之所生，今對佛前盡懺悔。（三遍三拜）」

懺罪之後，至和尚戒師前，先行禮拜，再胡跪合掌。戒師便問遮難：

「善男子！聽：今是至誠時，實語時，我今當問汝，汝當如實答。

汝不犯邊罪耶？（答）無。

汝不污比丘尼（尼則「污比丘」）耶？（答）無。

汝非賊住入道耶？（答）非。

汝不破內外道耶？（答）無。

汝非黃門耶？（答）非。

汝非弒父耶？（答）非。
汝非弒母耶？（答）非。
汝非弒阿羅漢耶？（答）非。
汝非破僧耶？（答）非。
汝非惡心出佛身血耶？（答）非。
汝非是非人耶？（答）非。
汝非畜生耶？（答）非。
汝非二形人耶？（答）非。
汝字何等？（答）某甲。
汝和尚字誰？（答）上某下某大和尚。
汝生年幾歲？（答）若干歲。
汝衣鉢具備否？（答）具。
汝父母（尼則加入「夫主」）聽汝出家否？（答）聽。
汝非負人債否？（答）非。
汝非奴否？（答）非。
汝非軍公現職之官人否？（答）非。

汝是丈夫（尼則「女人」）否？（答）是丈夫。

汝是丈夫，有白癩、癰疽、乾痟、癲狂等病（尼則加入「大小便二道合、陰道小、大小便常漏、涕唾常出」）否？（答）無。」

問完遮難，戒師應對受戒者說：

「六道衆生，多是戒障，人雖得受，若有難遮，亦不堪受。汝無遮難，定得受戒。汝當發增上心，誓度一切衆生。戒是諸善根本，能作三乘正因；戒是佛法中寶，能護持善法，令正法久住。汝當一心諦受，隨我而白：

「『我某甲，歸依佛，歸依法，歸依僧；我今隨佛出家，某甲爲和尚，如來至眞等正覺是我世尊。（三說三拜，便得戒。以下三結）：

「『我某甲，歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟；我今隨佛出家已，某甲爲和尚，如來至眞等正覺是我世尊。（三說三拜。）』」

既發戒已，即爲說戒相並問答：

「盡形壽不殺生，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不偸盜，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不得婬，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不妄語，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不飲酒，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不著香花鬘不香油塗身，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不歌舞倡伎及故往觀聽，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不坐臥高廣大床，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不非時食，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不捉持生像金銀寶物，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

說戒相已，爲說沙彌五德：

「請僧福田經云：『沙彌應知五德：一者發心出家，懷佩道故；二者毀其形好，應法服故；三者永割親愛，無適莫故；四者委棄身命，遵崇道故；五者志求大乘，爲度人故。』」

「沙彌應知十數：一者一切衆生皆依飯食（破自餓外道）；二者名色（破自然外道）；三者痛痒想（破梵天爲因外道）；四者四諦（破無因果外道）；五者五陰（破神我外道）；六者六入（破一識外道）；七者七覺意（破不修外道）；八者八正道（破邪因外道）；九者九衆生居（破色無色天計涅槃外道）；十者十一切入（破色空外道）。」（此十皆係法相名數，初學者可能不易聽懂，故我以爲亦可酌情不用。）

最後發願廻向：

「受戒功德殊勝行，無邊勝福皆廻向；

普願沉溺諸衆生，速往十方淨佛刹。

十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，

摩訶般若波羅蜜。」

受戒佛事完了，受戒者禮謝二師，並接受俗親朋友及觀禮居士的頂禮慶賀。

現在需要解釋的是遮難的內容。其中的弒父、弒母、弒羅漢、破僧、出佛身血，是五逆罪，已在前面五戒中講過，不必再講；非人是鬼神的變化，畜生是龍畜的變化，二形是兼具男女兩種性器官者；自「汝字何等」以下的十一條，文義明顯，不必解釋，所應解釋的是頭上的五條。

所謂「邊罪」，是指曾經受過佛戒，不捨戒而又犯了殺人、行（邪）婬、偷盜五錢以上、妄稱自己是聖賢等的四條重戒，便被棄於佛法大海的邊外，不能再來受戒，所以稱爲邊罪。所謂「汚比丘尼」，是指曾經破壞清淨比丘尼的梵行戒者，這在善見律卷十七中有詳細的說明：「於（比丘尼的口中、陰道、肛門）三處行婬，皆名壞比丘尼，若摩觸比丘尼，不障出家；若以白衣服强與比丘尼著，就行婬，亦名壞比丘尼，不得出家；若比丘尼樂著白衣，就行婬，不障出家；若初壞者不得出家；第二壞者，不障。」女人汚壞淨比丘者，亦成戒障。所謂「賊住入道」，是指在俗之時，曾經偷聽比丘（尼）說戒、羯磨，以及冒充比丘（尼），參加僧團的法事者稱爲「賊住」，不許出家。所謂「破內外道」，是指本是外道，而來佛教中求度出家，後來又去做了外道，現在再來佛教中求度出家，他的目的是在尋取佛教的缺點，蒐集佛教的資料，去做破壞佛教的工作，所以不許出家。所謂「黃門」，本

是東漢宦官的宮禁職稱，佛典因而譯忽男忽女、不男不女、可男可女者爲黃門，若收他們出家，置於比丘中或置於尼中都不行的，所以這些人不能出家。

受持佛戒，都有戒障，都有條件，但以比丘比丘尼的條件最嚴，要求最高，戒障最重，遮難最多。沙彌沙彌尼是作爲比丘比丘尼的基礎，所以在受沙彌十戒之前，就應問這些出家的遮難。

第三節　沙彌戒的範圍與持犯

前面說過，沙彌戒雖僅十條，但於比丘（尼）的具足戒，也得隨從學習與守持。在這裏，隱有一個問題，就是沙彌未受具足戒，從何而學比丘戒？這似乎是從未有人問過的問題。小衆不得聽大衆的說戒羯磨，所以古德多認爲未受具足戒者，亦不得閱讀大戒，否則便成「賊住」而障受大戒。既不得聽，也不得讀，將由何而學？也許以爲可從僧團的生活中體驗而學，但那終是不成的；一般比丘，每半月聽戒一次，也得五年的時間，始能把戒律學好，何況是沙彌？所以我想，非具足者不得聽戒的原因，主要是防止因有犯戒比丘於說戒羯磨時，發露、懺悔、出罪等情，被小衆或俗人聽了而生起輕謗譏嫌的過失。至於大戒的戒相條文，至少對於沙彌是可以閱讀的，外道，以及非正信的俗人，則不應使之閱讀。南傳國家的俗人可以研究大律，開例的原因，可能也是基於這一觀念。但在僧祇律中規定，比丘若向未具足者說五篇七聚之名，便犯越毗尼罪，這是比丘不應鼓勵小衆及俗人看律的有力根據。

不過，具足戒對於比丘比丘尼，分為五篇七聚，也就是五等罪名的七類罪行，對於沙彌沙彌尼，只有一種罪名，稱為突吉羅，犯了大戒的突吉羅罪，是突吉羅；犯了大戒的波羅夷罪，也是突吉羅。唯其犯了十戒的前四根本戒的突吉羅，應該逐出僧團，稱為「滅擯」。若犯大戒波逸提罪中的「起惡見」（謂佛說行婬欲非障道法），比丘向其三番勸諫，而仍不捨惡見者，亦予逐出僧團。若犯其餘各戒均可以突吉羅法懺除。

但據善見律卷十七說：「沙彌有十惡應滅擯。何者為十？殺、盜、婬、欺、飲酒、毀佛、法、僧、邪見、壞比丘尼。」唯其犯了前九惡，若能至誠懺悔，懇切改過，仍或可受比丘戒，「壞比丘尼」者，終身不得出家。事實上，遮難中的「邊罪」，就是犯了此十惡的前四惡，這似乎是說：犯四邊罪，若能至誠懺悔懇切改過，雖犯邊罪，仍或可受比丘戒。

小眾要隨學大戒，但也不是全部隨學。義淨三藏南海寄歸傳卷三的受戒軌則中說：「但於律藏，十二無犯。」「何者十二？一不分別衣，二離衣宿，三觸火，四足食，五害生種，六青草上棄不淨，七輒上高樹，八觸寶，九食殘宿食，十壞地，十一不受食，十二損生苗。」又說：「斯之十二，兩小非過：其正學女，後五便犯。」

這需要略加解釋，比丘有三衣，比丘尼有五衣，所以有分別何種場合應該披著攜帶何種衣，沙彌只有兩件同樣的縵條無縫衣，一當上衣，一當下衣，而無分別；比丘比丘尼不得離三衣而宿，主要在大衣，沙彌無大衣，所以不犯；比丘不得觸火煮食，沙彌可以觸火為病比丘煮粥乃至為大眾熱飯；比

丘即使很早吃飽了正餐之後，縱然未到正午，施主仍有美食供養，肚子仍可再吃，但也不得再吃，這叫做「足食」；如果一定想吃，那就要請另一尚未足食的比丘作「餘食法」，由另一作法的比丘先吃一口，然後自己再吃；沙彌年幼，不能耐飢，所以不受足食的限制。生種是五穀及瓜果的種子，比丘不得損害，沙彌則可代大衆處理；不淨是指的大小便利及涕唾等穢物；上高樹有失威儀，這兩條是防止俗人譏嫌而制；比丘不得捉觸寶物，沙彌可代大衆捉持；曾經接觸過的食物隔夜，稱為殘食，與殘食同室而宿，稱殘宿食，比丘不得再吃，沙彌可以再吃；比丘不得掘地或教人掘地，沙彌可以為大衆為三寶而掘地；凡是食物，不經他人授予，比丘概不可吃，沙彌不受此限，並為比丘作授食人；生苗是草木之類，草木是鬼神所依，所以比丘不拔草，不伐木，沙彌則不受此限。正學女是式叉摩尼的意譯，在這十二條中，前七條不持不犯，後五條不持便犯，這是與沙彌及沙彌尼的不同之處。

第四節　沙彌及沙彌尼的威儀

關於沙彌沙彌尼的威儀，在大正藏中有如下的五種典籍可資研究參考：

沙彌十戒法並威儀（一卷）

沙彌威儀（一卷）

佛說沙彌十戒儀則經（一卷）

沙彌尼戒經（一卷）

沙彌尼離戒文（一卷）

但因這五種典籍的內容，前後重複，沒有統一的綱領，初學者很難摸著頭緒，所以有明末的蓮池大師加以整理而集出沙彌律儀要略一書，稍後又有弘贊爲之增註；另有明末蕅益大師集出沙彌十戒威儀錄要一書；前者詳細而後者簡明，各有可取，頗有參考讀閱的價值，現今的臺灣印經處，有單行本流通。

在沙彌十戒法並威儀中說：「沙彌七十二威儀，總有十四（類）事。」在沙彌尼離（這個離字有問題）戒文中說：「威儀七十（件）事。」除了有關男女各別的威儀不同而外，沙彌沙彌尼的威儀，多半是相同的。

現在我願將我自己以爲是重要的一些威儀，分成男女兩組，摘錄如下：

甲、沙彌威儀

一、師教沙彌法：當敬大沙門；不得呼大沙門名字；大沙門說戒經時不得盜聽；不得求大沙門長短；大沙門有誤失，不得轉向他人說；不得屏處罵大沙門；不得輕易於大沙門前戲笑，及學其語言行相；見大沙門經過，除在讀誦、飯食、工作之時，當即起立；道中大沙門相遇，應站於一側迴避；若戲笑時見大沙門，即當停止。

二、沙彌事師法：當視師如父想；當早起；欲入師戶當先三彈指；當爲師準備漱洗物；當掃地灑水；當爲師摺衣被，拂拭床席；師出未還，不得捨房中去；若有過，師爲教誡不得還嘴辯理；當低頭

受訶語，並思念行之；出戶當還將門關妥。

三、沙彌白師法：除了漱口、飲水、大便、小便及在界中四十九尋（每尋八尺）內佛塔禮敬等五事之外，凡有所作，皆須向師請示稟白。

四、沙彌入衆法：當明學；當習事；當爲衆人服務；當爲大沙門授物；當禮佛；當禮比丘僧；當問訊上下座；當留上座坐處；不得諍坐處；不得於座上遙相呼叫及笑；不得數數起立外出；若衆中呼到自己名字，卽當起應；摩摩帝（執事比丘）令有所作，當先白師。

五、沙彌作值日法：當惜衆物；不得當道中作事；作事未了，不得中途捨去；作事之際若遇師喚，當報摩摩帝；當服從摩摩帝指導敎令，不得違逆。

六、沙彌入浴法：當低頭進浴室；浴室中當避上座之處；不得以水相戲互澆；不得以水澆火使滅；不得調笑；不得損壞浴室器物；不得用水太費；不得在浴池中擦用肥皂。

七、沙彌入厠法：欲大小便，當卽行；行時不得左右顧視；至厠門當先三彈指，使內中人知覺，不得催促先在厠中之人出；登上厠池再行三彈指，使噉糞鬼神知避；不得低頭視察自己陰部；不得「嗯嗯」作大聲；不得唾痰汚壁；不得畫壁及地；不得久留厠上；厠中逢人，不得爲作禮，當避道而去；離厠時當洗手，未洗手不應持物；當以水洗大小便道，稱爲洗淨，不洗淨不得禮佛；當淸水漱口，不漱口不得誦經。

八、沙彌禮師法：師坐禪，不應作禮；師經行，不應作禮；師進食，不應作禮；師說經，不應作

禮；與師相逢左面，不應作禮；師盥洗，不應作禮；師病臥，地污，不應作禮。

九、沙彌入白衣家法：到人家門，應自審威儀，亦不得見人而故作威儀；無男子家，不宜入門；家有佛堂，入則先禮佛；入家若坐，當先顧視：有兵器處，不應坐；有寶物處，不應坐；有婦女衣飾物之處，不應坐；不得獨與女人於屏障處共坐共語；不故弄小兒；不多言，不戲笑；當靜默坐；當正坐；不得結拜白衣作父母姊妹。

十、沙彌入市法：當低頭直往直返；不得與女人前後互隨而行；不得左右顧視東張西望而行；不得故視女人；不得往看熱鬧；買物不得諍貴賤，不坐女人店舖；若受欺侮，方便避之，勿從求直；若已買妥甲處貴物，乙處雖賤，亦不得再捨甲處而取乙處，致令甲處生恨。

十一、沙彌入尼寺法：當有同伴共去；入寺當先禮佛；若無特備客座，不得坐；不得作不適時宜之說法；若從尼寺還，不得說彼之好醜；不得與尼書信往還；不得假借針線及互為裁作洗滌衣物。

乙、沙彌尼威儀

一、沙彌尼外出法：外出不得獨行，應與大尼或二三尼同行；若無尼，則與清信優婆夷同行；當視足前六尺而行；不得與男子共行或同道相隨。

二、沙彌尼睡眠法：不得仰臥、伏臥、左脇臥，當右脇吉祥臥；不得袒裸，自露；不得以手置於陰部。

三、沙彌尼入白衣家法：不得至婦女房中說笑；不得至灶下坐食；不得與婢女私語；不得獨往廁

所；不得與人共同登厠；不得上男厠所；不得手授男子物，當置於地（或適當之處），使之自取；不得觸弄小兒。

四、沙彌尼入浴法：不得共優婆夷露浴；不得談論洗浴事；不得與優婆夷互看共洗；不得與小兒共洗；不得取他人已洗之水洗；不得自看形體之隱處。

五、沙彌尼入僧寺法：當隨大尼或二三人去；入寺當先白知寺僧；不得與比丘同室宿；不得與比丘共座坐；不得共比丘相形笑；不得坐臥沙彌衣被中；不得與比丘共器食；不得誤著比丘衣。

以上是沙彌及沙彌尼威儀的縮影，實則也是比丘及比丘尼威儀的縮影，沙彌尼亦應同學沙彌威儀的共通部分。在家居士六齋日，亦應學持沙彌威儀。這是應該知道的事。

今日的僧尼，除了服裝異於俗人而外，能夠不犯婬行不吃酒肉，已算了不起的。至於眞比丘行，根本已無法夢見，男女僧俗的生活界限，幾乎也蕩然無存。女尼認俗人富豪爲義父母者，視以爲榮，能爲有錢俗人執勞者，亦以爲幸。至於抱持小兒而弄者，已是司空見慣，如此的僧尼品格，焉能望其住持佛敎而振興佛敎？然而，冰凍三尺，已非一日之寒，豈能僅怪今日的僧尼？這是歷史的業積啊！

第五章　式叉摩尼的種種

第一節　什麼叫做式叉摩尼

式叉摩尼是梵文 Śikṣamāṇā 的音譯，中國有好多種譯法：式叉、式叉摩那、式叉摩那尼、式叉摩尼，都是指的一種名稱；它的意思，則有舊譯「學法女」及新譯「正學女」的兩種。

這是佛制女人出家，成爲比丘尼之前的必經過程，但又是被中國佛敎久已遺忘了的一種名稱。所以，晚近以來，多數的佛敎徒，對於式叉摩尼的意思，已經不解，且有誤解。有人以爲在寺中從小帶髮修行的女子，便是式叉摩尼。其實，那是不對的，未落髮也未改裝的女子，僅是居士女的一種，居士分爲在家與在寺的男女四種；在家的男女居士，稱爲近事男與近事女，在寺的男女居士，稱爲近住男與近住女，所以，住於寺中帶髮修行的貞女，乃屬近住女的一種，她們是居士的四衆之一，尚未進入出家五衆身分的階段。中國現有許多女子，住於寺院而仍帶髮俗裝者，自以爲是出家人，那是她們不懂佛制所致，實則她們還是俗人的身分。南傳佛敎的泰國，現在沒有出家的女性，但仍許可女人落髮披縵衣而住於寺院中修行，她們在出家人之中沒有地位，依舊是俗人的身分，但她們能夠落髮披縵衣，形相已同沙彌尼，這比中國女子住於寺院既不落髮也不改裝，卻自稱是出家人者，實在是更值得

敬佩，更值得嚮往的現象。

至於式叉摩尼，乃是沙彌尼與比丘尼之間的必經過程。女子出家，若不先經沙彌尼及式叉摩尼的兩個階段，便不能進入比丘尼的地位。男子出家，只有沙彌及比丘的兩個階段；女子出家，則比男子多了式叉一階。這不是佛陀歧視女性或袒護男性，乃是由於事實的需要而增加了式叉一階。

最初的女性出家，是依據八敬法成爲比丘尼的，不經沙彌尼，也沒有式叉摩尼。後來，出家的女性漸漸多了，分子複雜了，水準不一了，有些女子自己出家不久，竟又度人出家了，於是師資的問題與師資的要求發生了，所以最少要十二年的戒臘及明戒律者，始可爲師度尼。有些比丘尼度了在俗的女子出家，一出家就受比丘尼戒，就成爲比丘尼，然於不多幾天之後，那些不慣出家生活的女子，竟又很快地自動還俗了，於是出家過程的限期要求也發生了，所以也要受沙彌尼戒。又有一些比丘尼度了女子出家，不知已婚未婚，不知有孕無孕，乃至求度出家的女子，自己也不知曾否受孕，當她們出家成了比丘尼之後，竟然有人大腹便便地生下了孩子，招致俗人的譏嫌毀謗，以爲比丘尼犯了婬戒。於是，佛陀不得不爲女子的出家，增加了式叉摩尼一個階段。

沙彌尼的階段，是不受時間限制的，式叉摩尼的階段，則限期爲兩年，以這兩年的時間，一則磨鍊女子的性情，使她們漸漸地習慣於出家的生活，二則用來觀察女子的生理，是否曾經受孕。也許有人以爲用兩年的時間來觀察女子的懷孕與否，似乎太長了，其實，所謂兩年，僧祇律卷三十九中說：「二年者二雨時。」也就是說從今年的雨季開始，到明年的雨季終了。在中國則可解爲度過兩個年節

，而不必是足足的兩年，比如今年的十二月三十日到後年的正月初一日，就算是兩年了，實際上僅是一年零兩天而已，以這樣的時限來驗明女子的有孕無孕，豈不是很恰當的事嗎？當然，若以今日的科學儀器檢驗，就不必那麼長的時間了。唯其俾使女子能夠漸漸地習慣於出家生活起見，這兩年式叉摩尼的階段，還是需要的。如弘一大師在其四分戒本隨講別錄中說：「六法淨心，二年淨身；前者試看大戒受緣，後者可知有胎無胎。」

第二節　式叉摩尼的年齡

關於式叉摩尼的年齡，各部廣律所載，大致相同而略有出入。

四分律卷四十八中說：「聽童女十八者，二年中學戒，年滿二十，比丘尼僧中受大戒；若年十歲，曾出嫁者，聽二年學戒，滿十二，與受戒。」這是說若是十八歲的未嫁女出家，受了沙彌尼十戒，便接著經過兩年式叉摩尼的階段，以便學習出家生活中的重要戒律，到了滿二十歲的時候，便可受比丘尼戒而完成女子出家的最高階段；若是十歲年齡的曾嫁少婦（印度女子發育很早，十歲左右嫁人結婚的不稀奇），同樣也只須經過兩年的式叉階段，到十二歲時，就可以受比丘尼戒而成爲比丘尼了。女子比男子早熟，雖是十二三歲的少婦，她們的體質與智能，就可跟二十多歲的成年人相等了。所以律中准許十二歲的曾嫁女受比丘尼戒，却未見二十歲以下的男子可受比丘戒的記載。

但在根本說一切有部苾芻尼毘奈耶卷十八中，有著稍微不同的記載：佛言：「若曾嫁女年滿十二

或十八歲者，應與二年正學法，方授近圓（比丘尼戒）。」這裏所說的「十二」，是自十二歲起，再學兩年的式叉摩尼法，到十四歲時，才可受比丘尼戒。這與四分律所說自十歲，經二年式叉階段，十二歲受比丘尼戒的規定，相差了兩年。究竟那一種記載比較更對，那就不得而知了。我想，在印度，用四分律的記載是可通的，在中國，即使用根本說一切有部律的記載，還嫌太早，中國女子十二歲嫁人的，終究是少見的例子。

薩婆多論的記載與四分律相同：「尼十二得受具者，爲夫家所使，任忍衆苦。」毘尼母經卷八的記載，則與根本說一切有部律相通：「若女人十歲，已有夫主者，度令出家受沙彌（尼）戒，滿二年後，得與受式叉摩尼戒，復滿二年後，得受具足戒。」

另有一個問題，律中只說了十八歲以前的曾嫁及未嫁女，若要出家，必先經過兩年式叉摩尼的階層，卻未說到二十歲以上的女子出家，應該如何？據理推測，二十歲以上至五十八歲以下的女子，若來佛教中求度出家者，都該經過兩年式叉的階段。否則，習慣與否及受孕與否的兩個問題，依然存在。

第三節　什麽是式叉摩尼法

式叉摩尼的階位，雖在沙彌及沙彌尼之上，她們的戒品，仍然是沙彌尼戒的戒體，雖然另於尼僧中白二羯磨（在尼僧團中先說明一遍，再作兩番徵求同意的宣布，稱爲一白二羯磨，簡稱白二羯磨）

，授與六法，但却並不別有戒體可得，所以業疏中說：「此學法女，無戒體也；但受別數，位過沙彌。」因其另受六法的緣故，所以階位高過了沙彌。在所有的戒位之中，這是最特殊的一個階位，其他戒位，均有戒體可得，唯此一階，僅得別加六法而已。這個六法，就叫做式叉摩尼法。

什麼是式叉摩尼法？式叉摩尼除了嚴持沙彌十戒，另外加上六法，那就是：

一、與染污心男子（髮下膝上）身相觸——成年男子並知對己有染污心者。

二、盜人四錢以下——價值四錢以下乃至一針一草。

三、故斷畜生命——故意殺害異類衆生使之死亡者。

四、小妄語——相反而說見、聞、覺、知者。

五、非時食——日影過中而進食者。

六、飲酒——乃至一滴沾唇者。

式叉摩尼犯了沙彌十戒的前四戒——四根本罪，逐出僧團——滅擯；犯了這裏所舉六法之中的任何一法，必須重新白二羯磨，重受兩年的六法。若犯其餘，但名缺行，悔改卽除。

在根本說一切有部苾芻尼毘奈耶卷十八中，又有式叉摩尼六法與六隨法的規定，內容與四分律的規定，頗有不同。現在照抄如下：

六法者：

一、不得獨在道行。

二、不得獨渡河水。

三、不得觸丈夫身。

四、不與男子同宿。

五、不得為媒嫁事。

六、不得覆藏比丘尼重罪。

六隨法者：

一、不得捉屬己金銀。

二、不得剃隱處（腋下及大小便道）毛。

三、不得墾掘生（潮濕而能生草木）地。

四、不得故斷生草木。

五、不得不（由人）受（自取食物）而食。

六、不得食曾（經接）觸（之）食（物）。

在僧祇律卷三十九中說，式叉摩尼「二歲應隨順學十八事」，既未列六法，也未列六隨法。所謂十八事者，那是：「一切比丘尼下，一切沙彌尼上飲食；於其不淨食，比丘尼淨，於比丘尼不淨，於其亦不淨；得與比丘尼同室三宿，與沙彌尼亦齊（止）三宿；得與比丘尼授食，除火淨五生種已，自從沙彌尼受食；（比丘尼）不得向（其）說（比丘尼的）波羅提木叉（五篇七聚戒名），得與言：不

得婬、不得盜、不得殺人；不得偸聽布薩、自恣；至布薩（半月說戒）自恣（安居解夏）日，至上座前，頭面禮僧足已，作（如）是言：「我某甲淸淨，憶念持。」如是三說已，却（退後）行而去；後四波羅夷（比丘尼共有八波羅夷，較比丘更加後四波羅夷卽是①與染心男子肩以下膝以上身相觸；②與染心男子捉手、捉衣、入屛處、共立、共語、共行、身相倚、共期；③知他比丘尼有重罪而爲覆藏不向人語；④順從供養被僧擧罪而不與共住之比丘），若一一犯者，應更受學法。若十九僧伽婆尸沙已下（僧祇律比丘尼有十九條僧殘戒，四分律只有十七條），一切作突吉羅悔；若破非時食、停食食（卽是吃了一次又吃一次的數數吃）、受金銀及錢、飲酒、著香華等五戒，隨其犯日，從始學戒。」

我們看了上面所擧三種律本，都有不同的規定。不過中國是一向弘揚四分律的，若以四分律的規定作爲式叉摩尼的基本法式，自然較爲適宜了；至於其餘兩種律本的規定，也不妨參考遵行，能够多持一些戒，總是可喜的事。可歎的是，中國的佛敎，目前沒有式叉摩尼的一階，古代是否曾經有過，我還不曾見到可靠的記載；照律制而言，女性出家，若不先經式叉摩尼的兩年，根本不能受比丘尼戒，卽使受了比丘尼戒，也是不能得戒。所以我很希望今日有志有願、有守有成、有能有力的大心尼衆姊妹們，應該來爲律統與律制的重振而努力一番，不要苟且偸安地永遠是不倫不類的附屬品。

式叉摩尼白二羯磨及受六法的儀式，也很簡單，因爲現下的中國佛敎已不遵行，故也不必錄出。如若一旦能够遵行時，自亦不難從律本之中尋出應用的。

第四節　悔罪法

最後，介紹一下突吉羅罪的懺悔法：

突吉羅罪，共有兩種：一是故意犯，一是無心犯；所以懺法也有兩種：一是對一人懺，一是自悔責心懺。其如下表：

突吉羅罪
- 故意犯——對一大德懺
- 無心犯——自悔責心懺

（兩種懺悔法）

對人懺，應該具足威儀，向一大德，胡跪合掌，作如是白：「大德憶念。我某甲沙彌（尼），故犯某某，突吉羅罪，今向大德發露懺悔，願大德憶念，慈愍故。」受懺大德即云：「自責汝心。」答言：「爾。」

自責心懺，也應具足威儀，至佛前焚香禮拜，胡跪合掌而白：「我某甲沙彌（尼）誤犯某某，突吉羅罪，今發露懺悔，更不敢作。」也有以爲責心懺悔時不必到佛前去的，隨時犯了，隨時心念悔過，就可以了。

式叉摩尼，除犯了所加的本法，應該別行而外，其餘的過犯，也只有突吉羅的一種，懺悔方法與沙彌沙彌尼相同。

比丘不得以比丘尼為懺主而向比丘尼悔罪，比丘應向上座比丘或同學同法的清淨比丘悔罪，比丘尼則可向比丘悔罪；至於沙彌，位在比丘尼之下，理應可向比丘尼悔罪，但是，沙彌是隨比丘而住於比丘寺院，自也用不著捨近就遠地去向比丘尼悔罪。